WYDAWNICTWO WYDZIAŁU TEOLOGICZNEGO U. J.

Seria II.

PRZEGLĄD BIBLIJNY

Z zasiłkiem Ministerstwa W. R. i O. P.

T. II. Zesz. 1.

KRAKÓW 1938

WYDAWNICTWO WYDZIAŁU TEOLOGICZNEGO U. J.

Seria II.

PRZEGLĄD BIBLIJNY



T. II. Zesz. 1.

KRAKÓW 1938

Za zezwoleniem Władzy Duchownej



Redaktor: *Ks. Józef Archutowski*

Drukarnia „Powściągliwość i Praca" Kraków, ul. Kaz. Wielkiego 95.

Przejście Izraelitów przez Morze Czerwone

LE PASSAGE DE LA MER ROUGE.

Après avoir tracé l'itinéraire des Israélites vers la mer des Roseaux et fixé le lieu précis du passage (n° préc.), l' auteur étudie ultérieurement les phénomènes naturels qui accompagnèrent le retrait des eaux devant Israël et le retour des eaux sur les Égyptiens. Dans cette étude il suit pas à pas le texte des livres sacrés. En reconnaissant en principe une action spéciale de la Providence dans le fait du passage des Hébreux, l'auteur souligne pourtant quelques difficultés contre le caractére miraculeux de certains phénomènes.

W Przegl. Bibl. (t. I. 1937, 109—116) staraliśmy się określić bliżej morze [1], przez które Izraelici przeszli pod wodzą Mojżesza, przy czym posługiwaliśmy się wynikami ostatnich badań topograficzno-archeologicznych, zwłaszcza

---

[1] Dla całości rozważań o morzu Czerwonym, dodamy jeszcze, że jest ono tylko małą cząstką wielkiego rowu, który rozciąga się od góry Taurus i Amanus aż do rzeki Sabi, naprzeciwko Madagaskaru. Biegnie on w kierunku południowym przez Syrię, — doliną Orontes i Leontes, przez Palestynę — doliną Jordanu i morza Martwego, dalej przez wadi el Araba, zatokę Akaba, a na południe od morza Czerwonego, przez depresję Afar, jeziora Rudolfa, Manyara, Rykwa, Nyassa.... Posiada 6122 km. dł. Rów ten zawdzięcza swoje powstanie zapadnięciu się podłużnego pasa ziemi, między dwiema równoległymi liniami pęknięć skorupy ziemskiej. Nie powstał jednak nagle, wskutek jakiegoś gwałtownego kataklizmu, lecz powoli w przeciągu dłuższego czasu. Czynności wulkaniczne i sejsmiczne dają się jeszcze dziś na jego linii zauważyć. Nie wszystkie też części rowu pochodzą z tego

Bourdona. Obecnie pokusimy się o krótki opis samego faktu przejścia.

Jak już mówiliśmy, nie można określić z całą matematyczną ścisłością ani punktu wyjścia, ani pierwszych etapów pochodu izraelskiego. Pewnym jest jednak, że pochód ten posuwał się ku wschodniej granicy Egiptu [1], strzeżonej przez twierdze wojskowe (eg. *maktal*) i mur graniczny (eg. *chtem*, stąd nazwa hebr. pustyni Etam [2], Wy 15, 22; Li 33, 8, względnie pustyni Szur).

W każdym bądź razie, jeżeli przyjmiemy jako miejsce przejścia bród jezior Gorzkich, w ostatnim przynajmniej etapie pochód izraelski miał kierunek wschodni, zwłaszcza, jeżeli odbywał się doliną Tumilat, wzdłuż kanału nilowego.

W Etam zmieniają Izraelici kierunek drogi i schodzą ze szlaku karawanowego. Stacja ta leżała na granicy egipskiej (Wy 13, 21), w okolicy progu Serapeum, który stanowił naturalne przejście ku pustyni Szur, między jeziorem

---

samego czasu. O ile chodzi o basen morza Czerwonego, to powstał on pod koniec pliocenu. W tym okresie zalał całą przestrzeń aż do granic Palestyny Ocean Indyjski. Był czas, kiedy fale erytrejskie łączyły się przez jeziora Gorzkie, Timsah i Menzaleh z falami śródziemnomorskimi.

Zapadłość tę rowową musiały sprowadzić przyczyny ogólniejszej natury, bo ta część kuli ziemskiej, w której powstała, przedstawia się jako jednostajna i spokojna, regularnie ukształtowana płaszczyzna: nie ma w niej większych dyslokacyj, fałdów i pęknięć. „Lecz okolice najbardziej stałe nie są wolne od ciśnienia, którego przyczyną jest kurczenie się ziemi... Jeżeli wskutek tego ciśnienia brzegi części stałej obniżą się choć trochę, wówczas mamy siłą faktu pęknięcie w środku" (R. B. 1924, 102). Gregory tłumaczy także powstanie wielkiego rowu (The great Rift Valley) związkiem z powstaniem oceanu Indyjskiego pod koniec epoki kredowej, a nawet dopatruje się łączności jego z fałdami alpejskimi.

[1] W przypuszczeniu identyczności miasta Ramzes z Tanis, t. j. dzisiejszym San el Hagar (P. Montet, Rev. Bibl. 1930, 5-28), pochód Izraelitów miałby początkowo kierunek południowy (Zob. L. Soubigou, Moïse et nous, Paris 1936, pl. I).

[2] To Etam należy odróżnić od Etam Wy 13, 20; Li 33, 6. (F. M. Abel, Géographie de la Palestine, t. I, Paris 1933, str. 434).

Timsah a jeziorami Gorzkimi [1]. Izraelici byliby skorzystali z tego przejścia — stacji węzłowej wszystkich dróg ku półwyspowi Synajskiemu — i uciekli w stronę Edomitów, gdyby nie powstrzymała ich twierdza egipska, maktal. Dlatego zmuszeni byli cofnąć się z powrotem (stąd *jaszubu* Wy 14, 2) z północnego brzegu jeziora ku zachodniemu, aby następnie obrać kierunek południowy.

Zanim więc gońcy, wysłani z Etam przybyli do siedziby władz egipskich, Izraelici mieli czas dotrzeć do Baal-Safonu i rozłożyć się obozem pod Pihahirot, czyli przebyć około 40 km. Postępowali spiesznie wzdłuż zachodniego brzegu jezior Gorzkich, zapewne przez dzisiejsze Abu Sultan i Fayed [2], gdzie odkryto ślady starożytnych szlaków karawanowych. Następnie kierunek marszu był południowo-wschodni — aż do *Migdolu Baala Północnego.* Zachodni brzeg jezior, pełen lagun i przylądków, posiadał bogatsze niż dzisiaj rozczłonkowanie, tak że miejscami (zwłaszcza koło dzisiejszej stacji Geneffe i półwyspu Kabret) wody sięgały prawie po same góry Geneffe. Przejście więc tędy było bardzo utrudnione. Toteż Egipcjanie mogli sądzić o synach izraelskich, że *„ścieśnieni* są w ziemi, zawarła ich puszcza" (Wy 14, 3). W Pihahirot (koło Kabret) nad „morzem Trzcinowym", gdzie rozłożyli się obozem, Izraelici zobaczyli za sobą pościg [3] (Wy 14, 9—10). Wtedy powstaje wśród nich

---

[1] W czasach Mojżesza istniał już próg Serapeum, który oddzielał jezioro Timsah od jezior Gorzkich. Tutaj także umieszcza Etam O. A. Mallon S. J., Les Hébreux en Egypte 1921, str. 167. Według O. M. J. Lagrange'a Etam leżało na wschód od El Gisr (Rev. Bibl. 1900, str. 74).

[2] Na południe od dzisiejszej stacji Fayed (ok. 1200 m.), nad brzegiem kanału wody słodkiej, znajdują się nikłe szczątki fortecy, flankowanej dwiema wieżami, a pochodzącej z czasów rzymsko-bizantyńskich. Bourdon sądzi, że ruiny Fayed należy utożsamić *z aliud castrum* Egerii (R. B. 1928, 252-3).

[3] K. Bourdon sądzi, że pościg wyszedł z Pitom drugiego dnia po ucieczce Izraelitów. Pierwszy dzień zeszedł na wysłaniu gońców z Etam do Pitom. W trzecim dniu rano mogło już być wojsko egipskie w pobliżu Pihahirot. Zauważyć jednak należy, że określenia „droga

wielka panika i popłoch. Chcą ruszać z miejsca. Mają do wyboru dwie drogi: bliższą,[1] która w Migdol (Abu Hassan) krzyżowała się z traktem północnym i szła ku południowym krańcom jezior Gorzkich, oraz dalszą — ku brodowi sueskiemu. Izraelici, zdaje się, początkowo zamierzali obrać dalszą drogę, jako lepiej znaną Mojżeszowi, (który zapewne przez Suez podróżował do kraju Madian) i częściej używaną w komunikacji między Egiptem a Synajem, ale stanął temu na przeszkodzie nacisk ze strony Egipcjan. Obierają więc krótszą drogę i cisną się w popłochu ku mieliznie Jezior Gorzkich, osłonięci słupem obłoku[2] i ciemnościami nocy. Egipcjanie, będąc blisko Żydów i mając ich już w pułapce, nie spieszą się z atakiem. Sądzą bowiem, że mają dość czasu, by dosięgnąć ich, zanim zdołają uciec przez bród sueski. Nie brali może w rachubę mało używanego przejścia przez Jezioro Gorzkie[3].

---

trzech dni“ (Wy. 3, 15; 5, 1) nie należy brać ściśle, gdyż służy ono do zmylenia czujności faraona, a przy tym odnosi się do drogi między Gessen a Synajem.

[1] Długość jej od Migdolu do morza wynosiła około 8 km.

[2] Wzmianka o Aniele Bożym w w. 19 (rozdz. 14) jest glosą.

Anioł — zdaniem jednych — jest posłańcem, który reprezentuje obecność Boga; według innych — to sam Jahwe. Niektórzy widzą tu Mesjasza (F. Ceuppens, Het Boek Exodus, Brugge 1932, str. 57. Zob. też J. Rybiński, Der Mal'akh Jahwe, Paderborn 1930; Fr. Stier, Gott und sein Engel im Alten Testament, Münster 1934).

Wiersze 19 (bez „glosy“) i 20 tłumaczy P. Heinisch: „Hierauf änderte die Wolkensäule ihren Platz, (indem sie sich) von ihrer Spitze weg (bewegte), und nahm hinter ihnen Stellung, so das sie zwischen den Heereszug der Ägypter und den Israels kam. Und die Wolke war [ ] Dunkelheit, und *es verging* die Nacht, ohne dass während der ganzen Nacht die einen sich den anderen näherten“. Das Buch Exodus, Bonn 1934, str. 120.

Słup obłoku jest zjawiskiem, które wyraża obecność Bożą (zob. Wy 40, 35). Trudno byłoby zjawisko to wytłumaczyć w sposób naturalny, mianowicie, że tu chodzi o chmurę piasku, unoszonego przez wiatr wschodni.

[3] Przejście to leżało na drodze z Migdol — Abu Hassan ku wadi el Giddi, względnie ku morzu Czerwonemu.

Izraelici nie mogli rozpocząć przejścia w nocy, gdyż przypływ morza, a także, jak się zdaje, przeciwny wiatr stały temu na przeszkodzie. Dopiero nad ranem, kiedy wody zmniejszyły się wskutek odpływu i silnego wiatru wschodniego, zdmuchującego je z płytkiego miejsca [1] (prawdopodobnie ku stronie północnej, jeźli to był wiatr południowo-wschodni), *weszli synowie Izraela przez pośrodek suchego morza* (Wy 14, 22).

Egipcjanie nie mogli zaatakować ich z boku, gdyż wody po obu stronach brodu stanowiły przeszkodę. Były niejako murem obronnym [2] *po prawej* (południowej) i *lewej* (północnej) ich *stronie* (Wy 14, 22). Mogli uderzyć na nich tylko z tyłu.

Zanim jednak zdążyli uszykować swoje rydwany wojenne i wjechać na nierówny teren brodu [3], Izraelici byli już blisko przeciwnego brzegu jeziora. Nadchodzący przypływ wód i silny wiatr utrudnia wielce pościg, ale Egipcjanie zaślepieni w swoim zapędzie gonią dalej, mimo że gwałtowna burza, połączona może z błyskawicami (ps. 77, 17—19),

---

[1] Dzisiejsza jego głębokość wynosi 1—1,50 m. Bród nie był dostępny (podobnie jak sueski) o każdej porze, lecz tylko w czasie sprzyjających warunków, głównie odpływu morza.

[2] Zgadzamy się tutaj najzupełniej z Ks. W. Szczepańskim, który pod wyrazem hebr. *homa* (mur) rozumie każdy rodzaj obrony — „jede Art von Schutzwehr". (Der Durchzug der Israeliten durch das Rote Meer. Zeitschr. f. kath. Theol. 32, 1908. str. 15-16. Także: „Na Synaju", Kraków 1909, 253n.).

Chociaż opowiadania rozdz. 14 nie możemy uważać za epiczne i nie wolno stosować tych samych zasad tłumaczenia do ksiąg historycznych co poetyckich (n. p. ps. 113, 4), to jednak musimy przyjąć, że w stylu semicko-wschodnim były dopuszczalne w prozie śmiałe przenośnie, przesada, figury poetyckie. — Semici nawet w opowiadaniach historycznych przemawiali nie tylko do rozumu, lecz także do serca i wyobraźni.

[3] Bród jezior Gorzkich ma teren bardziej skalisty, niż bród Sueski. Pisze Bourdon: „....le fond est, sur une largeur assez grande, de bon rocher, au lieu qu'a Suez en dehors de deux passages étroits connus dont l'un avait été specialement aménagé à cet usage le fond est de vase molle et dangereuse" (R. B. 1932, str. 540).

płoszy konie i wprawia w zamieszanie cały hufiec. Powstaje wkrótce ogólny popłoch, jeźdzcy rozpraszają się w nieładzie, wozy najeżdżają jedne na drugie, łamią się i zapadają w głębię. Nie ma już czasu na odwrót, bo przypływ morza jest gwałtowny[1]. Faraon, tj. jego wojsko topi się w burzliwych falach.

Izraelici są już na przeciwnym brzegu, uwolnieni na zawsze od jarzma egipskiego...

Fakt istnienia płytkich miejsc i śladów grobli w „morzu Trzcinowym" na głównych szlakach ku pustyni Synajskiej, warunki geograficzno-topograficzne, zabytki archeologiczne, oraz cały charakter opowiadania biblijnego zmusza

---

[1] Sienkiewicz zapewne nie myślał o „przejściu" Izraelitów ani o Ks. Wyjścia, kiedy pisał o innym wprawdzie, lecz sąsiednim brodzie sueskim: „W czasie przypływu zielona fala pokrywa wszystko, i leci tak szybko, że nawet na koniu umknąć nie można" (Listy z Afryki). Wiemy, na jakie niebezpieczeństwo naraziło się wojsko Napoleona, przeprawiając się przez zatokę w okolicach Suezu. Opowiadał mi też Bourdon, że kiedy pewnego razu pracował tutaj na jednej z małych wysp, został nagle otoczony wodami, dopiero przy pomocy łódki zdołał się wyratować.

Brodu Jezior Gorzkich nie zwiedzałem szczegółowo. Lepiej natomiast zapoznałem się z mielizną sueską w r. 1930.

Bród (który dziś nie jest już w użyciu z powodu powstania Kanału Sueskiego) znajdował się naprzeciw Wzgórza Pielgrzymów (Tell el Hadż), nieco na północ od ujścia kanału słodkowodnego. Kto chciał korzystać z tego przejścia, musiał najpierw przebyć przy pomocy sztucznej grobli zachodnią odnogę zatoki, dość szeroką, następnie szedł lądem przez wyspę, zwaną Tell el Jehudije („Wzgórze Żydowskie"; czy w tej nazwie nie przechowała się pamięć wielkiego zdarzenia dziejów żydowskich?), wreszcie trasa biegła znów przez zatokę (odnoga wschodnia), naturalną groblę. Na wschodnim brzegu zatoki droga rozgałęziała się ku Aila (Akaba), ku źródłom Mojżesza i Synajowi.

Obserwowałem bród sueski w czasie odpływu morza. Zatoka była tutaj tak płytka, że raczej przypominała wielką kałużę, niż basen morski. Brodzili w niej Arabowie, szukając krabów i mięczaków. Natomiast rozszerza się ona i pogłębia w stronie południowej, tworząc prawdziwą czeluść morską.

Tam Izraelici jużby nie mogli przejść w bród, ani Egipcjanie ścigać ich na wozach.

nas do tłumaczenia przejścia Izraelitów przez morze w sposób wyżej opisany.

Tekst biblijny wskazuje aż nadto na przyczyny naturalne. Insynuuje wyczekiwanie Izraelitów przez całą noc na pomyślniejsze warunki przeprawy; podkreśla rolę wiatru, osuszającego miejsce przejścia i powstrzymującego prawdopodobnie groźne fale w czasie przypływu morza; mówi o wozach, na których Egipcjanie wjechali na dno morskie — co oczywiście wskazuje na bród [1]. Bo czyż mogli Egipcjanie wjechać wozami w głęboką czeluść morza i ścigać na nich Izraelitów po terenie pełnym rozpadlin, głazów i skał? Czyż można przypuścić, by wojsko faraona, widząc nadzwyczajne zjawisko, tj. rozstąpienie się nagłe wód, które stały niby wysoki mur w znaczeniu dosłownym, urządzało jeszcze pościg i narażało się na oczywistą zgubę?

Bóg więc, oswobadzając Izraela z niewoli egipskiej i przeprowadzając go przez morze Czerwone użył do tego celu zjawisk naturalnych. To jednak nie wyklucza specjalnej interwencji Bożej, cudu w znaczeniu teologicznym.

Zjawiska te bowiem są nieco spotęgowane co do rozmiarów (np. gwałtowność wiatru. który zresztą rzadko nawiedza te okolice) i dzieją się, względnie ustają na zawołanie (np. ścisła łączność między wiatrem a wyciągnięciem ręki przez Mojżesza (Wy 14, 21. 27). Przy tym w całym opowiadaniu daje się wyczuć specjalna opieka Boża nad Izraelem. To też na ogół egzegeci katoliccy nie odstępują od tłumaczenia przejścia przez morze Czerwone jako faktu nadprzyrodzonego. Przyjmują oni t. zw. w teologii cud trzeciego stopnia: *quantum ad modum (praeter naturam)* [2].

Zauważyć jednak należy, że samo spotęgowanie zjawiska naturalnego co do jego rozmiarów, trwania itd. nie do-

---

[1] Gdyby tu chodziło o głębię, a nie o bród, to rola wiatru byłaby zupełnie niewytłumaczoną.

[2] Zob. L. Szczepański, Durchzug... str. 13 („...der erzählte Vorgang den Charakter des *Wunders* an sich trägt, wenigstens eines Wunders „praeter naturam“).

wodzi jeszcze (niezbicie) charakteru nadprzyrodzonego [1], podobnie jak i łączność zjawiska z modlitwą [2]. Cud, w znaczeniu teologicznym, przekracza wszystkie siły natury stworzonej, przynajmniej *quantum ad modum faciendi.* Jeżeli chodzi o sam fakt przejścia przez morze Czerwone, to tekst biblijny wskazuje zjawiska [3], o których trudno powiedzieć, że przybierają takie formy, iż przekraczają absolutnie, przynajmniej co do sposobu, w jaki się dzieją, wszystkie siły przyrody, — zwłaszcza, jeżeli uwzględnimy styl opowiadania, właściwy semitom, przesadny i obrazowy (jak już poprzednio wspominaliśmy).

Wprawdzie tekst biblijny *podkreśla* wyraźnie łączność między nastaniem wiatru (wzgl. ciszy) a interwencją Bożą, ale my z drugiej strony wiemy, że autorowie natchnieni w swoich opisach naiwno-ludowych bardzo często odnoszą wprost do Boga to, co działają przyczyny drugie; zwłaszcza, gdy chodzi o zjawisko wiatru, który — według pojęć semickich — stoi specjalnie pod rozkazami Boga [1].

---

[1] „Miraculum... distinguitur a *factis naturalibus etiam extraordinariis,* ut sunt fortuiti eventus" R. Garrigou - Lagrange, De Revelatione, Romae 1925, str. 327.

[2] „....miraculum distinguitur *a factis ordinariis quae dicuntur providentialia,* prout in illis clarius quam in aliis magis communibus manifestatur Providentia, v. g. secundum orationis exauditionem.

[3] Abstrahujemy od zjawisk ubocznych, ognia i słupa obłoku, których nie zdołano jeszcze dostatecznie wytłumaczyć w sposób naturalny („Diese Vorstellung spottet jeder natürlichen Erklärung" — mówi Kautzsch. Zob. P. Heinisch, dz. c. str. 116).

Gdyby nawet dało się wytłumaczyć słup obłoku tym, że gwałtowny wiatr wzniecił chmurę piasku na przestrzeni między Izraelem a Egipcjanami, to jeszcze pozostaje do wyjaśnienia zjawisko ognia, którego nie można tłumaczyć ani erupcjami wulkanicznymi (wulkanu w tych okolicach nie ma), ani, jak się zdaje, błyskawicami burzy (wiatr wschodni wznieca raczej chmury piasku, niż chmury deszczowe; zob. jednak ps. 77, 9, gdzie mowa jest o burzy z grzmotami i błyskawicami).

[4] Zob. Ps. 18, 11; 104, 34, (Bóg chodzi na skrzydłach wiatrowych; wichry są jego posłańcami); także Rd. 1, 2 i t. d.

Można by także dopatrywać się specjalnej interwencji Bożej w przeprowadzeniu w ciągu kilku godzin w nocy tak wielkiej masy ludu [1], tj. około sześciuset tysięcy pieszych mężów, prócz dzieci i gminu pospolitego. (Wy 12, 37. 38) [2].

Większość jednak nowszych egzegetów jest dzisiaj zdania, że liczba ta nie odpowiada rzeczywistości [3] i dlatego nie można na niej budować żadnych wniosków. Dla takiej masy ludu i bydła niemożliwą było rzeczą znaleźć na pustyni odpowiednią ilość środków żywności. Półwysep Synajski, którego warunki klimatyczne i gospodarcze nie wiele zmieniły się od czasów Mojżesza, może wyżywić dziś zaledwie 10.000 ludzi. Toteż trudno przypuścić, by liczba Izraelitów, opuszczających Egipt przekraczała kilkadziesiąt tysięcy osób. Liczby, jak wiemy, w Piśmie św. są przesadne, schematyczne, symboliczne, a częstokroć skażone.

Widzimy z tego, że dowody cudowności przejścia przez morze Czerwone, rozpatrywane w świetle archeologii i egzegezy, napotykają na pewne trudności. Pismo św. wprawdzie sławi często dziwy Boże, dokonane nad Izraelem w chwili jego oswobodzenia z niewoli egipskiej, ale trudno z całą pewnością określić, czy dziwy te są cudem w znaczeniu teologicznym, czy też tylko faktem naturalnym, w którym jaśniej uwidoczniła się Opatrzność Boża [4].

O. U. A. Fic
doc. U. J. K.

Lwów

---

[1] Zob. H. Simon — I. Prado, Praelectiones Biblicae ad usum scholarum. Vetus Testam. L. 1. (Taurini 1934), str. 168. („impossibile est tantam tam parvo tempore multitudinem mare transiecisse").

[2] Co razem mogło dać liczbę około trzech milionów. Przy tym w pochodzie szły „owce i bydło i zwierząt rozmaitych bardzo wiele" (tamże).

[3] Taka masa ludzi „tworzyłaby pochód długości 150 km., do przebycia których potrzeba 30 dni marszu karawany" (zob. L. Soubigou, dz. c., str. 76).

[4] Jak np. cud nad Wisłą.

Kamień węgielny na Syjonie

(Iz. 28, 16 n.)

Verba, quae Is 28, 16s propheta nomine Dei contra principes irrisores pronuntiaverat, sensu messianico intelligenda sunt. Uti in aedificio lapis probatus angularisque ita Messias theocratiae israeliticae fundamentum inconcussum constituit. Nexus cum textu est qui sequitur: vana sunt consilia atque media, quae a ducibus rebellibus contra Assyriam parabantur; fides firma danda est promissionibus divinis de Messia venturo. Idea enim messianica, secundum consilium Dei, est unica ratio salutis populi electi. Sensum messianicum confirmant quae in N. T. et praesertim in Epistolis ss. Pauli et Petri de lapide dicuntur.

Mowa proroka Izajasza 28, 7-22 pochodzi z czasów przed wyprawą Sennacheriba, króla asyryjskiego na Palestynę w 701 r.

Zależność, trwająca już 30 lat z górą tj. od czasów króla Achaza (734 r.), i haracz, jaki trzeba było co rocznie płacić Asyrii, Judejczycy uważali za nieznośny ciężar, i oddawna rozważali, jakby można było od nich całkowicie się wyzwolić. Nie przestraszał ich przykład królestwa izraelskiego, które Asyryjczycy w straszny sposób niedawno (721 r.) ukarali. Nie odstraszała ich niedawna wyprawa (713—711), która z rozkazu króla Sargona uśmierzyła powstanie w szeregu miast syryjskich i palestyńskich (Tyr, Asdod, Askalon, Gath, kraje Moabów, Edomitów)[1]. Nie zniechęcała

---

[1] Por. P. Dhorme, Les pays bibliques et l'Assyrie, w R. B. 1910, 382nn. — Król Ezechiasz początkowo przyłączył się wtedy do powstania (w asyryjskim opisie pochodu jest wzmianka o Judei, zob. H. Gressmann, AOT. str. 351), ale widocznie potem — zapewne pod wpływem przestróg Izajasza (zob. 20, 1nn) — wycofał się, upokorzył i należną daninę zapłacił.

ich wreszcie wiarołomność Egiptu, który nigdy nie okazał pomocy napadniętym, choć ją był tyle razy obiecywał.

Gdy po śmierci Sargona (705) rządy w Asyrii objął Sennacherib 705—781, cały szereg podbitych ludów na wschodzie i południu chwycił za broń, aby się uwolnić od jarzma asyryjskiego. Wasalowie na zachodzie, widząc Sennacheriba zajętego na wschodzie, poczęli się porozumiewać między sobą. ażeby wspólnie wystąpić i wyzwolić się od Asyrii. Egipt nie tylko zachęcał do wystąpienia, ale też podżegał i zapewniał o swej pomocy[1].

Mowa Izajasza 28, 7—22 pochodzi właśnie z tych czasów. kiedy między Judeą i Egiptem toczyły się porozumiewania i pertraktacje w sprawie projektowanego wspólnego wystąpienia zachodnich wasalów. Prorok, jak wiemy, był przeciwnikiem ziemskiej polityki: pouczał, że naród judejski powinien stać zdala od polityki, nie prowadzić wojen; posłannictwo jego bowiem jest wyższe tj. religijne, a do osiągnięcia tych celów nie powinien dążyć przy pomocy środków militarnych. Mówił: „W spokoju i ufności (w Jahwę) jest moc wasza" (30, 15) tj. nie w wojnach, nie w związkach politycznych z innymi państwami jest moc narodu judejskiego. ale w zachowaniu pokoju i ufności w opatrznościową opiekę Bożą. Przed laty prorok zapewniał podobnie króla Achaza, że nie grozi mu niebezpieczeństwo ze strony sprzymierzonych królów izraelskiego i syryjskiego, i przestrzegał go, aby nie zwracał się o pomoc do króla asyryjskiego. Groził: „Jeśli wierzyć nie będziecie (w pomoc, którą Bóg wam udzieli), nie ostoicie się" (7, 9). Niedawno ostrzegał też króla Ezechiasza, aby nie łączył się i nie zawierał przymierzy z innymi przeciwko Asyrii (20, 1nn). W 711 r. widocznie udało mu się w ostatniej chwili odciągnąć króla od związku z miastami filistyńskimi. W tym zaś czasie sprawa była trudniejsza. Do wystąpienia przeciwko Asyrii podżegali wtedy przywódcy, którzy znajdowali posłuch w szerszych nawet warstwach narodu. Uważano bowiem, że ówczesne warunki są bardziej

[1] Zob. P. Dhorme, art. cyt. str. 506nn.

pomyślne do wystąpienia i, jeśliby ponadto Egipt okazał pomoc, zwycięstwo może być pewne.

Prorok zapewne nie raz jeden przemawiał publicznie i ostrzegał przywódców przed wystąpieniem; nie raz jeden zapowiadał klęskę narodu, jeśli da się wciągnąć do powstania, stwierdzał ponadto złudność nadziei na pomoc egipską i zawodność Egiptu (30, 6; 31, 39); wskazywał na tragiczny przykład Samarii — „korony pychy", która została podbita i zburzona, pomimo iż była położona na wysokiej i niedostępnej górze, zabezpieczona mocnymi murami (28, 1 nn). Pouczał, że należy zachować spokój i zaufać Bogu, albowiem w obronie Syjonu Bóg wystąpi i nie dozwoli, aby wrogowie go podbili (31, 4nn). Ale słowom proroka nie chciano dać wiary: Ufając we własne siły (30, 16), a bardziej licząc na pomoc egipską, przywódcy szydzili z upomnień proroka, uważali je za dziecinne, bezsensowne gadanie (28, 9n). Do Egiptu wysłano nawet poselstwo z darami, aby pertraktować i zapewnić sobie pomoc z jego strony (30, 6n; 31, 1n). Pomoc tę istotnie Egipt przyrzekał, tym bardziej, że powstanie państw palestyńskich i syryjskich przeciwko Asyrii było mu na rękę i odpowiadało jego własnym planom politycznym.

Po powrocie poselstwa wśród zwolenników wojny powstała radość i pewność pomyślnego wyniku wystąpienia. Przywódcy pełni zapału, głosili: „Zawarliśmy przymierze ze śmiercią i z piekłem uczyniliśmy umowę". Nie widzieli żadnego niebezpieczeństwa. Twierdzili: „Jeśli bicz gwałtowny tj. armia asyryjska się zjawi, nie uczyni nam nic złego" (28, 15).

Co znaczyły obrazowe ich słowa?

Niektórzy autorowie (Duhm) tłumaczyli je o praktykach magicznych: przez nekromancję (por. 29, 4) tj. wywołane z szeolu duchy przywódcy upewnili się o pomyślnym wyniku wojny, a dzięki ofiarom, złożonym bóstwom śmierci (Ozyrys?), otrzymali od wróżbitów wzgl. kapłanów różne środki, które miały ich zabezpieczyć przed ewentualnym nieszczęściem. — Rozumienie takie jest bezpodstawne. Wprawdzie w kraju nie brakowało wróżbitów (por. 2, 6n), także kult

bóstw obcych miał swoich licznych zwolenników, ale trudno przypuścić, aby to mocne przekonanie o zupełnym bezpieczeństwie wszystkich i pomyślnym wyniku wojny mogło wypływać z magicznych tylko środków i zapowiedzi wróżbitów. Jeśli jednostki mogły mieć to przekonanie, trudno uwierzyć, aby szerokie warstwy narodu na tej tylko podstawie uważały się za całkowicie zabezpieczone przed skutkami najścia armii asyryjskiej. Należy wreszcie zwrócić uwagę, iż na końcu swych oświadczeń przywódcy nadzieję swoją, opartą na przymierzu ze śmiercią i szeolem, nazywają kłamstwem i oszustwem. Określenie takie byłoby niemożliwe, gdyby pewność ich pochodziła z czynności magicznych i wróżbiarskich. Toteż inni, opierając się na tych określeniach, przypuszczają, że zwroty o przymierzu ze śmiercią i szeolem są świadectwem podstępnych i oszukańczych zabiegów, które przywódcy prowadzili z jednej strony z Asyrią, zapewniając ją o swej lojalności, a z drugiej — z Egiptem, któremu przedstawiono niebezpieczeństwo, tym większe, że po klęsce sprzymierzonych wasalów Asyria może się stać groźną dla samego Egiptu. Prowadzeniem takiej dwulicowej polityki przywódcy zabezpieczali się przed konsekwencjami swego wystąpienia wobec Asyrii, a więc zawarli przymierze ze śmiercią, bo ta ich nie dotknie, — z drugiej zaś strony uczynili umowę z szeolem tj. Egipt da im pomoc, bo będzie się lękał Asyrii.

Że taka dwulicowa polityka przywódców judejskich nie mogła się podobać ani znaleźć aprobaty w oczach Izajasza, jest to rzecz oczywista. Toteż na zapewnienia ich o zupełnym bezpieczeństwie prorok odpowie potem w groźnych słowach, iż przymierze ich ze śmiercią i umowa z szeolem nie ostoją się i nie przyniosą oczekiwanych rezultatów. Asyryjczyk przyjdzie na podobieństwo gwałtownej burzy wszystko niszczącej, plany pokrzyżuje i krajowi przyniesie wielkie i dotkliwe klęski. Gdy tedy plany i zabiegi, oparte na intrygach i ziemskich podstawach, będą zawodne, nie przyniosą wybawienia, prorok stawia przywódcom przed oczy tę prawdę, którą już kilkakrotnie im głosił, a mianowicie, że zbawienie

kraju jest zależne tylko od Boga, że Bóg, który wybrał naród, i opiekuje się nim, nie dopuści do jego upadku: naród bowiem ma wypełnić posłannictwo, które jest związane z planami Bożymi względem ludzkości całej. Naród tedy winien serce swe i umysł zwrócić do Boga i więcej myśleć o roli, jaką mu Bóg wyznaczył. Prorok zapewnia, że *Bóg położy na Syjonie kamień, kamień dobrany, węgielny, kosztowny... Kto w nim zaufa, ten się nie zachwieje"* (28, 16).

Słowa te należy dokładniej rozpatrzeć i omówić, albowiem posiadają niemałe znaczenie w sprawie poglądów mesjańskich proroka, i na ogół mniej są znane.

Prorok mówił, że Bóg położy na Syjonie kamień. Według MT kamień został już położony w przeszłości (הִנְנִי יִסַּד — perf. piel — oto ja położyłem dom. jako fundament). Niektórzy egzegeci (Duhm, Cond. Feldmann) uważają tę lekcję za uzasadnioną, i sądzą, że kamień-fundament był już dawniej położony przez Boga na Syjonie, teraz zaś wobec grożącego najścia asyryjskiego, miał być ucieczką i wybawieniem dla wierzących. Inni jednak egzegeci uważają masorecką punktację za mylną, bo zależną od przekonania Masoretów, iż kamień węgielny tj. fundament pod świątynię na Syjonie był już dawno położony tj. w czasach Salomona. Przekłady stare mają czas przyszły albo imiesłów: LXX ἰδοὺ ἐγὼ ἐμβάλλω; P. *metcen*-ego firmaturus sum., V. — *mittam*-położę. J. Fischer stwierdza, że w rękopisie przedmasoreckim Odona tekst hebr. jest następujący: הִנֵּה אָנֹכִי יֹסֵד — oto ja kładę[1]. a więc zgodny z LXX. Na tej podstawie wnioskować można, że właściwa lekcja jest יֹסֵד *josed* (part. kal). i należy przełożyć: kładę albo raczej w czasie przyszłym-położę (part. = fut. instans, por. GK 116p; Jouon, 121c), bez bliższego wszakże określenia, czy czynność położenia będzie rychło dokonana czy też ma trwać przez czas dłuższy (będę kładł). Rozumienie w czasie przyszłym nakazuje też czas. w. 17 וְשַׂמְתִּי *w.samti*-i uczynię.

[1] Zob. Biblica 1934, 65.

Bóg położy kamień na Syjonie. Kamień ten będzie fundamentem gmachu, który Bóg zbuduje *na Syjonie.* Tłumaczenie „położę *jako Syjon* (beth essentiae) kamień” — nie ma żadnego sensu, i jest sprzeczne z następującymi wyrazami, które bliżej określają wygląd i przymioty kamienia.

Kamień ten będzie בחן — bochan, dosł. kamień doświadczenia, czyli doświadczony, wyprobowany (LXX λίθον πολυτελῆ ze wszystkich stron i starannie obrobiony) tj. wybrany wśród wielu kamieni jako największy i uznany za najbardziej odpowiedni na fundament przyszłego gmachu.

Wykopaliska palestyńskie, szczególnie z Jerozolimy i Samarii, pouczają, że na fundamenty, zarówno murów miejskich jak też gmachów-świątyń i pałaców, dobierano a właściwie wycinano głazy wielkich rozmiarów [1]. Według 3 Krl. 7, 10 kamienie, użyte do fundamentów pałacu Salomona, miały 10—8 łokci długości (4, 5—5, 5m.).

Następny wyraz פִּנָּה (od פנה zwracać się) oznacza w ogóle zakręt, róg, węgieł, narożnik; nie określa jednak bliżej, czy jest to kamień węgielny leżący na dole, jako fundament, czy też kładziony w warstwach wyższych lub na samym wierzchu budowli. Gdy jednak tutaj czasownik יסד zawiera pojęcie kładzenia fundamentu, wyraz אבן פנה należy rozumieć o kamieniu, który będzie położony na rogu, węgle fundamentu [2], a nie w wyższych warstwach lub, jak niektórzy sądzą, na wierzchu budowli [3]. Węgielny kamień, na którym miały się łączyć i wspierać dwie ściany budowli, musiał tym bardziej być wielki i starannie obrobiony, gdyż od jego wielkości zależała moc murów i gmachu.

יקרת jest st. constr. od יקרה rzecz drogocenna, w połączeniu z אבן można przełożyć przymiotnikowo. W języku asyr. *abnu akartu* oznacza też kamienie szlachetne. O ka-

---

[1] Zob. Duncan, Digging up bibl. History, Ld. 1931, t. II, 199nn; C. Galling, Bibl. Reallex. 372n.

[2] Podobnie np. Job 38, 6. „Na czym podstawy jej (tj. ziemi) są ugruntowane, albo kto założył kamień jej narożny“.

[3] J. Jeremias, Der Eckstein, w Angelos 1925, 65nn.

mieniu drogocennym do budowy często jest mowa w S. T. Czy były to istotnie szlachetne kamienie, np. marmur, jak twierdził Józef Fl. o kamieniach, użytych do fundamentów świątyni Salomonowej? Jest to wątpliwe. Wyraz ten oznacza ponadto: cenny, rzadki, wyjątkowy pod względem wielkości i twardości. Nie jest też wykluczone, że wyraz ten był nazwą techniczną dla kamienia, który dziś Arabowie nazywają *malaki* tj. królewski. Jest to kamień (pochodzenia kredowego), który łatwo daje się wycinać i ociosać, a wystawiony na działanie czynników atmosferycznych, twardnieje i jest bardzo opornym. Kamień taki jest bardzo odpowiedni na fundament narożny, zapewnia trwałość i moc budowli, zwłaszcza, jeśli jest zarazem wielkich rozmiarów [1].

Wyrazy następne — מוּסָד מוּסָּד (rzecz. i im. hof.) LXX tłumaczy εἰς τὰ θεμέλια αὐτῆς — na fundamenty jego tj. Syjonu (im. jest opuszczony), V. in fundamento fundatum. Dosłownie można przełożyć — fundationis fundatae — położonego, umocnionego fundamentu tj. bardzo mocnego fundamentu. Wyrażenie podobne mamy jeszcze Wy 12, 9; ps. 64, 7, nie można przeto uważać, iż jest ono niewłaściwe. Sens zdania: Jako fundament nowego gmachu Bóg położy kamień, który będzie bardzo mocny. Ale brak imiesłowu w LXX a także 1 Pi. 2, 6, gdzie tekst dosłownie jest podany, pozwala przypuszczać, że jest on dittografią poprzedzającego rzeczownika. Przez opuszczenie jego sens zdania nie ulega żadnej zmianie, i jest nawet bardziej odpowiedni: Bóg pod budowę nowego gmachu położy kamień, który będzie mocnym fundamentem. Chodzi o moc gmachu, nie zaś o moc dla fundamentu, bo sam fundament tj. kamień jest dostatecznie mocny.

Na zakończenie zapowiedzi o położeniu kamienia na Syjonie prorok dodaje הַמַּאֲמִין לֹא יָחִישׁ — kto uwierzy (zaufa) śpieszyć się nie będzie, albo — nie będzie uciekał (V. non festinet). Przekład LXX różni się od hebr. καὶ ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ μὴ καταισχυνθῇ — i kto uwierzy weń, nie będzie za-

[1] Zob. M. Abel, Géographie de la Palestine, Par. 1933 t. I, 183n.

wstydzony. W pierwszej części jest dodane ἐπ'αὐτῷ (א. A.), przez co tłumacz dał zarazem wykład tekstu o przedmiocie wiary tj. kto wierzy, ufa *w kamień* przez Boga na Syjonie położony. W drugiej części lekcja LXX jest zupełnie inna. Tłumacz czytał לֹא יֵבוֹשׁ — nie będzie zawstydzony. Która lekcja jest właściwa? Egzegeci sądzą, że zarówno lekcja masorecka jak też grecka nie są autentyczne, gdyż nie harmonizują z kontekstem: ani pośpiech ani tym bardziej zawstydzenie nie mają związku z wiarą. Zam. dzisiejszej proponują lekcję לֹא יָמוּשׁ — nie zachwieje się, albo לֹא יָחִיל nie ustanie, albo לֹא יֵחָת nie ulęknie się. Pierwszą można uważać za najbardziej odpowiednią, gdyż zgodna jest z kontekstem, który mówi o kamieniu, jako mocnym fundamencie. Targ. przekłada: „sprawiedliwi zaś, którzy uwierzą w to... *nie będą poruszeni*". Przekładamy tedy: Kto (u)wierzy, ten się nie zachwieje. Przedmiotem wiary nie może być prawdziwość słów proroka, jak to jest 7, 9, gdy prorok zapowiadał Achazowi bezpieczeństwo ze strony królów izraelskiego i syryjskiego, ale kamień, który będzie na Syjonie przez Boga położony. Tak też zrozumiał tłumacz LXX, kiedy dodał ἐπ'αὐτῷ — w niego tj. kamień.

Nie ulega wątpliwości, że słowa proroka o położeniu kamienia na Syjonie mają charakter obrazowy, nie można ich rozumieć w znaczeniu dosłownym. Wiara i ufność w kamień, położony jako fundament i kamień węgielny pod świątynię (?) na Syjonie, nie mają żadnego sensu i żadnego związku z kontekstem.

Co należy rozumieć pod nazwą kamienia?

a) Nazwę „opoki, skały" nadawano często Bogu. „Nie masz skały, jak Bóg nasz" (1 Sm. 2, 2). Autorowie psalmów często Boga nazywają „skałą", w której mieli nadzieję wybawienia (por. ps. 18, 3. 47; 28, 1; 62, 3. 7), stąd też Bóg jest często nazywany „skałą Izraela" (2 Sm. 23, 3; Iz. 30, 29), „kamieniem Izraela" (Rd 49, 24). Prorok sam w 8, 14 nazwał Jahwę kamieniem i opoką, w 26, 4 — wieczną opoką. Ale tutaj nie możemy słów powyższych rozumieć o Bogu, gdyż

Bóg sam przemawia i zapowiada położenia kamienia, a więc odróżnia się od kamienia.

b) Targum Jon. przekłada: „Oto ja ustanowię na Syjonie króla, króla mocnego potężnego i straszliwego; umocnię go i utwierdzę go". Na tej podstawie rabini tłumaczyli tekst o królu Ezechiaszu: król ten wybawi Syjon od wrogów, nawróci naród i wytępi bezbożnych (Kimchi). Ale wykład taki jest bezpodstawny: sprzeciwia się poglądom proroka, który nauczał, że człowiek winien swą ufność pokładać w Bogu, a nie w ludziach (por. 2, 22; 30, 2; 31, 3). Wprawdzie król w Judei był pomazańcem i przedstawicielem Boga, a przez wzgląd na osobę Dawida, który wiernie Bogu służył, Bóg zapewniał bezpieczeństwo jego następcom, a przez nich narodowi (por. 3Krl. 11, 11—13. 32—39; 15, 4n etc), jednak króla Ezechiasza nie mógł prorok uważać za kamień, w którym ufność zapewniałaby bezpieczeństwo i dawała nadzieję zwycięstwa. Ezechiasz bowiem, wbrew upomnieniom proroka, dał się nakłonić do zerwania z Asyrią, i przez to przykładał sam niejako rękę do klęski narodu, nie był „kamieniem", który zapewniał bezpieczeństwo narodu.

c) Za bezpodstawne należy też uważać inne tłumaczenia, o których krótko tylko wspominam, a mianowicie — o Syjonie (Duhm), — gdyż kamień ma być położony na Syjonie, — albo o „resztce, która się nawróci" (7, 3) i będzie ocalona i jako fundament nowego królestwa na Syjonie położona (Dennefeld, Hempel), — albowiem „resztka" ocalona będzie przez Boga zostawiona, a nie położona lub ustanowiona na Syjonie.

Kluczem do zrozumienia tekstu są, zdaniem naszym, ostatnie słowa proroka o wierze i ufności. Jeśli wiara i ufność w kamień, położony przez Boga na Syjonie, miały sprawić moc niewzruszoną, zapewnić zupełne bezpieczeństwo, tak iż wierzący mógł być spokojny i nie lękać się zła w najgroźniejszych nawet warunkach, jasna rzecz, że prorok wyrażał się tu symbolicznie, a nie mówił o kamieniu zwykłym. Podobne wyrażenie mamy w 8, 6 o „wodach Siloe spokojnie płynących", którymi lud judejski wzgardził. Nie ulega wąt-

pliwości, iż jest to także obrazowe wyrażenie, przez które prorok wyrażał opatrznościową opiekę Bożą nad narodem: jak wody Siloe, ukryte w kanale, płyną spokojnie i dostarczają wodę do sadzawki i dla mieszkańców stolicy, tak samo Bóg opiekuje się narodem w sposób niewidzialny a zawsze skuteczny. Lud jednak wzgardził tj. nie chciał wierzyć w tę opatrznościową opiekę, i za to zostanie ukarany gwałtownymi i mnogimi wodami rzeki (Eufrat) tj. najściem króla asyryjskiego. Podobnie tutaj, jako pierwsze rozumienie tych słów proroka, narzucałoby się rozumienie o Bogu tj., że Bóg jest mocnym i pewnym fundamentem bezpieczeństwa narodu. Ale rozumienie takie należy uważać, jak wyżej mówiliśmy, za wykluczone, gdyż prorok rozróżnia między Bogiem i kamieniem.

Oprócz Boga władzę nad Izraelem, według nauczania proroków, wypełniał idealny król przyszłości. Podobnie Izajasz rolę, którą w stosunku do narodu hebrajskiego, przyznawał Bogu (8, 6), w innym miejscu (8, 10) przypisywał Emmanuełowi. Gdy mianowicie widział groźne najście Asyryjczyków i spustoszenie Judei, zwracał się do Emmanuela z wezwaniem, aby ratował kraj, który jest jego własnością. Emmanuela tedy prorok uważał na równi z Bogiem za opiekuna i zbawcę Izraela. Nie potrzeba zaś uzasadniać, iż pod nazwą Emmanuela, który miał się narodzić z Dziewicy (7, 14)[1], należy rozumieć przyszłego Mesjasza.

W świetle powyższych tekstów staje się jasnym, że słowa proroka o kamieniu na Syjonie należy rozumieć w znaczeniu mesjańskim. Idea mesjańska tj. wiara w przyjść mającego Mesjasza i założenie przezeń królestwa, była, obok monoteizmu, dowodem wybraństwa Izraela, a jednocześnie podstawą i rękojmią jego istnienia. Wiara o wybraństwie i posłannictwie miały go chronić w niebezpiecznych momentach historii, a z drugiej strony wybawienie od nieszczęść ziemskich winno było umacniać wiarę w obietnice i Bożą opiekę. Na tej podstawie prorocy często podkreślali, że naj-

---

[1] Por. art. Proroctwo Izajasza o Emmanuelu, w Przegl. Powsz. 1923.

ważniejszym zadaniem narodu jest wypełnianie posłannictwa Bożego i wierna służba Bogu, a nie ziemska polityka.

W słowach proroka o położeniu kamienia na Syjonie mamy właśnie tę myśl dobitnie wypowiedzianą. Naród nie powinien prowadzić polityki ziemskiej, nie powinien zawierać przymierzy politycznych z sąsiednimi królami, aby razem z nimi wystąpić przeciwko Asyrii. Prowadzenie wojen nie należy do jego posłannictwa. Bóg powierzył narodowi przechowanie wiary monoteistycznej i idei mesjańskiej, są one kamieniem i mocnym fundamentem, na którym wspiera się byt jego narodowy i bezpieczeństwo. I dlatego, kto wiernie spełnia swe obowiązki względem Boga, kto wierzy w posłannictwo mesjańskie narodu, kto wierzy w spełnienie się obietnic Bożych o przyjść mającym Mesjaszu, ten nie zachwieje się, może być spokojnym, żadne zło nie może go spotkać, bo Bóg nie dopuści do upadku narodu. Istnienie bowiem narodu jest potrzebne, aby wypełniły się plany Boże o przyszłym Mesjaszu.

Wodzowie narodu twierdzili, że przez zawarcie umów z sąsiednimi królami, a przede wszystkim z Egiptem, zapewnili krajowi zupełne bezpieczeństwo („w. 15 zawarliśmy przymierze ze śmiercią, i z szeolem uczyniliśmy umowę... bicz gwałtowny nie dosięgnie nas"), natomiast prorok sądził inaczej: zawarcie przymierzy sprowadzi na kraj nieszczęście (w. 18 „będziecie na podeptanie"); bezpieczeństwo i zbawienie narodu zależy od Boga, jak też od wiary narodu w posłannictwo mesjańskie, od wiary w przyjść mającego Mesjasza.

Można dyskutować, czy prorok miał na myśli osobę Mesjasza, czy też ogólnie ideę lub królestwo mesjańskie. Egzegeci, którzy położenie kamienia na Syjonie przyjmują jako dokonane w przeszłości, słowa proroka rozumieją o królestwie mesjańskim. F. Feldmann tłumaczy: Kamień nie może oznaczać Mesjasza, bo jest on już położony... Z chwilą, gdy Syjon stał się stolicą dawidowo-mesjańskiej dynastii, został zarazem położony kamień pod budowę zbawienia na Syjonie, i to wraz ze zbawczym planem Bożym, który

z miejscem tym był związany.[1] Jednak za bardziej prawdopodobne można uważać, iż prorok mówił tylko o osobie Mesjasza. W 17 a prorok mówi o sznurze mierniczym i pionie, używanych przy budowaniu. Są to także obrazowe zwroty, ale świadczą, że na kamieniu fundamencie będzie wzniesiona budowla, której podstawą i normą ma być prawo i sprawiedliwość. Budową tą niewątpliwie jest królestwo mesjańskie. A więc prorok odróżniał królestwo mesjańskie od kamienia — Mesjasza. Mówiąc tedy w. 16 tylko o kamieniu, prorok mówił tylko o Mesjaszu, nie zaś o królestwie mesjańskim. Wprawdzie obietnice Boże o jednym i drugim były dane już dawniej, jednak miały być one realizowane dopiero w przyszłości, i dlatego czas przyszły („położę") nie stanowi sprzeszkody.

Targ. Jon. rozumie położenie kamienia także w przyszłości, tłumaczy zaś tekst o postanowieniu na Syjonie potężnego, mocnego króla tj. Mesjasza (nie Ezechiasza, jak rabini sądzili).

Mesjańskie rozumienie słów proroka, a specjalnie o osobie Mesjasza potwierdzają liczne wykłady, które mamy w Now. Test.

Wprawdzie nie wszystkie wykłady mają za przedmiot nasz tekst bezpośrednio, jednak gdzie mowa jest o „kamieniu", wszystkie rozumieją go o osobie Chrystusa Pana.

W Ewangeliach (Mt. 21, 42. 44; Mk. 12, 10; Łk. 20, 17n) Chrystus Pan po mowie do przedniejszych kapłanów i faryzeuszów powołuje się na tekst ps. 118, 22, który mówi o kamieniu. odrzuconym przez budujących, a który się stał głową węgła tj. fundamentem. Chrystus Pan tekst ten stosuje do siebie, i tłumaczy jako zapowiedź, że Żydzi, którzy byli powołani do budowania Królestwa Bożego, odrzucą kamień tj. nie uznają Go za Mesjasza.

Podobnie św. Piotr (Dz. 4, 11) tłumaczył ten sam tekst o Chrystusie, odrzuconym i ukrzyżowanym przez Żydów,

---

[1] Das Buch Isaias, Mtr. 1925, 333.

dodając, że odrzucony Chrystus stał się głową węgła tj. kamieniem węgielnym, poza którym nie ma zbawienia.

Św. Paweł w liście do Ef. 2, 20, mówiąc o Kościele świętym, twierdzi, iż zbudowany jest na fundamencie Apostołów i proroków, głównym jednak kamieniem węgielnym jest sam Jezus Chrystus. Na nim bowiem cała, dobrze zespojona budowa rośnie w Kościół święty w Panu...

Na specjalną zaś uwagę zasługuje wykład św. Piotra (1 Pi 2, 4—8), który uwzględnia i łączy teksty, mówiące o kamieniu (Iz. 28, 16; 8, 14; ps. 118, 22). Nawiązując do tych tekstów Apostoł nazywa Chrystusa żywym kamieniem, gdyż posiada w sobie życie i udziela je tym wszystkim, którzy są na nim zbudowani. Kamień ten tj. Chrystus został przez ludzi tj. Żydów odrzucony, jednak przez Boga jest on wybrany i uczczony (przez zmartwychwstanie i wniebowstąpienie), aby był kamieniem węgielnym, na którym jest budowany dom duchowny tj. Królestwo Boże. Wierni, którzy się budują na nim, otrzymują odeń życie i są dzięki temu tak samo żywymi kamieniami, gdyż razem z Chrystusem tworzą jeden dom duchowny; natomiast dla niewierzących kamień ten będzie kamieniem obrazy i zgorszenia tj. upadku i potępienia.

Chrześcijańska egzegeza późniejsza opierała się na tych wykładach, i stale tłumaczyła Iz. 28, 16 o Mesjaszu.

Tłumaczenie o Mesjaszu nie wyklucza rozumienia tekstu o królestwie mesjańskim. W proroctwach Królestwo mesjańskie często jest łączone z osobą Mesjasza, zwłaszcza, że stolicę swego królestwa będzie on miał na Syjonie (por. Iz. 2, 2—3; Mich. 4, 1—2; Zach. 2, 14. 15; 8, 20—22 etc). Królestwo to przy tym będzie zbudowane na kamieniu tj. na Mesjaszu.

O budowie tej mówi prorok w 17 a, zaznaczając przy tym krótko dwie jego cechy charakterystyczne. „Prawo będzie w nim sznurem, a sprawiedliwość pionem". Sznur mierniczy i pion używane były przy budowie, a służyły do dobierania odpowiednich kamieni i układania ich prosto, równo i jeden na drugim, tak iżby ściany wzgl. mury były pro-

ste a budowla posiadała moc i trwałość. W budowie królestwa mesjańskiego rolę sznura i pionu będą spełniały prawo i sprawiedliwość — dwa podstawowe przymioty moralne, które nadadzą mu trwałość i moc niespożytą. Z drugiej zaś strony będą one wraz z wiarą, o której wyżej była mowa, miarą i probierzem, kto może być na kamieniu — fundamencie budowany i tym samym należeć do królestwa mesjańskiego.

Przywódcy narodu, opierający swe nadzieje na kłamstwie i oszustwie, nie odpowiadali tym warunkom, nie nadawali się do rozbudowy królestwa mesjańskiego. I dlatego, gdy przyjdą Asyryjczycy, jak burza gradowa i nawałnica (w. 2), przyniosą zupełne zniszczenie (w. 17 b).

Ks. Józef Archutowski

Kraków.

Pauliniści protestanccy o naśladowaniu Chrystusa

(referat).

Aus den verschiedenen Gruppen der neueren Paulusforscher wird bündig zusammengetragen, was die Idee der Nachahmung Jesu betrifft. Während die religionsgeschichtliche Betrachtung hauptsächlich das sog. mystische Moment berücksichtigt, ist für die konservative Richtung die ethische Bewertung massgebend. Es wird unterschieden zwischen der ethischen Nachahmung des irdischen Lebens u. der Gesinnungen Jesu — und der real verstandenen Gleichförmigkeit mit dem himmlischen Christus. Die Formel: Nachahmung erhöhten Herrn wird beanstandet.

Pomijając egzegetów zawodowych, pomówimy tylko o systematykach, a ograniczymy się do czołowych przedstawicieli.

Dla orientacji w rozbieżnych kierunkach, sprowadzamy je za P. Feine (D. Apostel Paulus, 1927) do czterech grup, aby na tle ich zasadniczych poglądów na teologię św. Pawła lepiej uwydatnił się temat tu poruszony.

1. *Racjonalizm* od F. Chr. Baura (Paulus 1845), o tendencjach dydaktycznych lubował się w konstrukcjach schematycznych i dał początek różnym ...logiom paulińskim, ujętym przeważnie ze stanowiska współczesnych kierunków filozoficznych, jak ewolucjonizm Hegla, filologicznych, czy też kulturalnych (hellenizm). Apostoł przedstawia się tu jako myśliciel, systematyk, teolog, a problematyka ogranicza się do „dialektyki myśli religijnej” czy to w nawróceniu samego Pawła, czy też w jego nauce. — Wymieniając głównych przedstawicieli tego kierunku, dotkniemy tylko tych punktów doktrynalnych, które mają związek

z naszym tematem. — R. Lipsius w swej pracy o usprawiedliwieniu (1853) słusznie uwydatnił „wewnętrzną odmianę” w człowieku, przeciwstawiając ją t. zw. „iustificatio forensis” Lutra; niebawem ten pogląd utarł się niemal wśród teologów (b. pastor Krogh-Tonning zalicza go do naczelnych punktów „cichej kontrreformacji” doktrynalnej, jaka dokonała się w łonie samego protestantyzmu). — A. Ritschl zwalczał koncepcję szkoły tubińskiej Baura o dwutorowości pierwotnego chrześcijaństwa i słusznie podniósł wpływ St. Test. na idee paulińskie. — C. Holsten pierwszy pisał o „teologii paulińskiej”, po części już w duchu hellenizującym, i po dziś dzień wywiera niejaki wpływ na paulinistów; zwłaszcza jego idea przedczesnego praczłeka i nieboluda błąka odtąd po różnych fazach i kierunkach protestanckiej Chrystologii paulińskiej. — H. Lüdemann, autor antropologii paulińskiej (1872) o rzekomo niewyrównanych kontrastach: religijno-etycznych z żydostwa, a realistycznych i dualistycznych z hellenizmu; ten parallelizm czy kontrast powtarza się u następnych racjonalistów, będących zresztą (zwłaszcza po r. 1900) pod wpływem budzących się w teologii zainteresowań hellenistycznych. — O. Pfleiderer, twórca Chrystologii paulińskiej w duchu starszego racjonalizmu (1873), z nastaniem komparatyzmu religijnego zasadniczo zmienił swe poglądy (w 2. wyd. D. Urchristentum 1902), stwierdzając w pauliniźmie raczej konglomerat różnorodnych idei religijnych i popularno-filozoficznych, niż jednolity system; dzięki tej właśnie synkretyzacji chrześcijaństwo miało stać się religią uniwersalną. — Podobnie H. J. Holtzmann konstatuje wielki odstęp między Jezusem historycznym a Chrystusem paulińskim. To też tych autorów można już zaliczyć do grupy następnej, podczas gdy niżej wymienieni mniej już interesują się wpływami hellenistycznymi; mianowicie C. Weizsäcker pojmuje Apostoła jako dialektyka i gnostyka, B. Weiss kreśli rozwojowo systematykę paulińską, W. Beyschlag kładzie nacisk na przeżycia i postawę religijno praktyczną. — Do racjonalistów należy też zaliczyć A. Harnacka, który dał schematyczny szkic paulinizmu w I t. swej Historii dogmatów.

2. grupa, nawiązująca do poprzedniej, to *komparatyzm* hellenistyczny i orientalistyczny, z mnóstwem przedstawicieli, zarówno radykalnych, jak też bardziej umiarkowanych, którzy wedle gotowych schematów, jakich dostarczało religioznawstwo porównawcze w dobie ewolucjonistycznej, afiliowali paulinizm do idei dominujących w epoce synkretyzmu religijnego. Opierali się przy tym na wyrażeniach, przejętych z popularnego słownictwa filozoficznego i religijnego, oraz na rzekomym powinowactwie idei, zwłaszcza t. zw. „mistycznych", t. j. będących w łączności z ubóstwieniem, jak soteria, metamorfoza, duch-pneuma, ciało niebieskie, mistagogia i sakramentalizm, podwójne Ja itp. To wszystko miało być przejęte z hellenizmu, względnie ze shellenizowanego judaizmu, jak twierdzi szereg autorów tej grupy, poczynając od Heitmüllera (w Taufe u. Abendmahl b. Paulus, 1903, sięga aż do Azteków, aby ślady animistycznej teofagii odnaleźć w I Kor. X.), a skończywszy na śmiałych, ale nieuzasadnionych konstrukcjach W. Bousseta (Kyrios Christos 2. wyd. 1921), który wprost usiłuje wykazać, jak ze skromnego miana Syna człowieczego w pierwotnym chrześcijaństwie jerozolimskim, po przez kult Kyriosa w Kościele antiocheńskim, wyłonił się Król Duch pauliński. — Bardziej umiarkowani są G. Heinrici, który poddał zasadniczej krytyce cały ten kierunek, P. Wendland i E. Schwartz. — Tezy Bousseta w świetle krytyki protestanckiej wychodzą niemal na splendidum peccatum (zob. wnikliwe studium W. Foerstera, Herr ist Jesus, 1924). — Inna odmiana tej grupy, za filologiem R. Reitzensteinem w późniejszej fazie jego piśmiennictwa, i historykiem E. Meyerem, upatruje źródło paulinizmu raczej we wczesnej *orientalizacji* chrześcijaństwa, skąd mianowicie wyprowadzają t. zw. dualistyczne koncepcje paulińskie, mianowicie opozycję dwóch eonów, ciała i ducha itp., myśląc przy tym o wpływie, choćby pośrednim, babilońskim, perskim, względnie mandejskim. Przełomową była tu rozprawka H. Gunkla z r. 1903 p. t. Zum religionsgeschicht. Verständnis des N. T.

Wszyscy ci autorowie (radykalni) mówią o hellenizacji czy orientalizacji chrześcijaństwa przez apostoła Pawła, który uchodzi w ich oczach za drugiego założyciela chrystianizmu, zwłaszcza jako twórca uniwersalistycznej koncepcji ewangelii; dzięki bowiem hellenizacji tak pojętej chrześcijaństwo stało się — wedle nich — religią powszechną, a ewangelia z nauki etycznej przedzierżgnęła się w system soteryczny.

Jeśli gdzie, to w tej grupie doszło niebawem do ewagacyj w rodzaju mitologicznych teoryj Jensena i Drewsa (u nas Niemojewskiego), którym w owym okresie można przeciwstawić tylko umiarkowane studia A. Jeremiasa, pisane w duchu chrześcijaństwa pozytywnego. — Jeszcze w ostatnich latach H. Schlier, a głównie E. Käsemann (Leib u. Leib Christi, 1933) sięgnęli do źródeł irańskich, aby stąd po przez gnozę przedchrześcijańską wywieść koncepcję Ciała mistycznego w Listach do Kol. i Ef., a nawet w I Kor. i Rzym.

3. grupa to *eschatologiści*, którzy w opozycji do komparatystów uwydatniają — poza wpływami biblijnymi i żydowskimi — specyficznie chrześcijańskie momenty w nauce św. Pawła, akcentują jednak przesadnie jej stronę eschatologiczną i apokaliptyczną, zarówno w soterii, jak w etyce. Pierwszy opracował ten pogląd monograficznie w r. 1893 R. Kabisch, który jednostronnie ocenia postawę duchową św. Pawła ze stanowiska eudemonizmu, a przypisuje mu — podobnie jak komparatyści — koncepcję ducha „substancjalną", tj. w języku tych teologów, hiperfizyczną (świetlisto eteryczną). — A. Schweitzer w swej historii badań paulińskich (1911) ocenia je w duchu eschatologizmu, przeciwstawiając się zresztą merytorycznie przesadnym koncepcjom hellenistycznym (ostatnio jeszcze w Mystik d. Ap. Paulus 1930).

4. grupę można scharakteryzować jako *religijny* pogląd na życie, działalność i naukę św. Pawła. — Na pierwszy plan wybija się tu nie „teologia" czy paulinizm, lecz żywy człowiek Paweł; nie teoria, lecz życie i praktyka; nie system, lecz „pobożność"; nie Chrystologia czy soteria, ale Chrystus, Zbawiciel; Apostoł to przede wszystkim misjonarz,

nie dialektyk. Przy tym — co jest dodatnim objawem — kładzie się nacisk na związek z materiałem historycznym i kulturalnym, na środowisko i koloryt lokalny, zwłaszcza w świetle papirologii, słowem na to wszystko, co może zbliżyć do nas postać Apostoła pogan i uczynić ją zrozumiałą na tle epoki oraz w ramach współczesnych teoryj o przeżyciu religijnym i mistycznym; oczywiście kryje się w tym pewne niebezpieczeństwo niwelacji. — Głośniejsze nazwiska przedstawicieli tego kierunku: C. F. Nösgen, A. Titius, po części P. Wernle, dalej H. Weinel, który formułuje: Paweł w swej osobistej religii był pierwszym protestantem, w teologii zaś i pracy kościelnej pierwszym katolikiem; następnie J. Weiss, a głównie następca jego na katedrze berlińskiej, zmarły niedawno A. Deissmann, który stworzył własną szkołę paulinistyczną, z uwydatnieniem momentów kultyczno mistycznych w pierwotnym chrześcijaństwie i religii św. Pawła. Za dalszy ciąg tego kierunku można uważać metodę typologiczną (Dibelius, K. L. Schmidt, Bultmann, Bertram), gdzie też ostatnio nawiązuje się kontakt z równie modną w Niemczech filozofią egzystencjalną i teologią dialektyczną z pod znaku K. Bartha, P. Brunnera i innych, o ideologii neokalwińskiej (por. studium H. Eklunda, Theologie d. Entscheidung, Uppsala 1937).

Rozumie się, że wymienione kierunki występują i dziś równorzędnie; o pewnym ich nawarstwowieniu można mówić, o ile na ogół pojawiały się po raz pierwszy w danej kolei, oraz że z biegiem czasu brały górę koncepcje świeże, przy czym starły się nieco przyostre kontury skrajnych odłamów poprzednich teoryj, zwłaszcza trzech pierwszych grup, które nieraz za mało liczyły się z faktami, tj. z ustalonymi wynikami egzegezy i materiałem historycznym, a obracały się przeważnie w sferze idei.

Na błąd zasadniczy w konstrukcji tych systemów wskazała już radykalna szkoła holenderska, która nie mogła zrozumieć, w jaki sposób w tak krótkim czasie, dzielącym Pawła od Jezusa, wytłumaczyć tak znaczne różnice w nauce, o jakie pomawiano Apostoła; dlatego też (konsekwentniej)

zaprzeczyła autentyczności nawet czterech wielkich listów Pawłowych. — Z tą też trudnością musiała się uporać teologia paulińska (zawsze mowa o protestanckiej), a to dało początek t. zw. problemowi — „Paweł a Jezus", o którym zabierali i zabierają jeszcze głos niemal wszyscy wybitni przedstawiciele powyższych kierunków, a nadto teologowie bardziej konserwatywni, jak i skrajni radykali, w rodzaju H. Windischa (Paulus u. Christus 1934) bądź to w specjalnych monografiach, których od r. 1894 ukazało się kilkadziesiąt, bądź to w osobnych rozdziałach dzieł traktujących o teologii św. Pawła. Problem ten formułuje się niejednokrotnie w dylemacie: kto jest właściwie założycielem chrześcijaństwa, Jezus czy Paweł, lub w duchu reakcji protestanckiej: zurück zu Jesus. — Konserwatywni teologowie, jak Feine (D. Apostel Paulus 1927), usiłują i tu jednać, sprowadzając wszystkie zasadnicze momenty nauki paulińskiej do tradycji pierwotnej, do wiary prachrześcijańskiej, a stąd do ewangelii. W obozie natomiast liberalnym wprowadza się zasadniczą różnicę między nauczaniem Apostoła a ewangelią, konsekwentnie zatem buduje się przejściowe etapy od ewangelii do paulinizmu; stąd właśnie wynikły konstrukcje racjonalistyczne i komparatystyczne, które wszystkie potykają się o szkopuł szkoły holenderskiej: nie starczy czasu do wyrobienia chrześcijaństwa paulinistycznego, w myśl tych systemów, w ciągu kilku lat, jakie upłynęły od śmierci Jezusa do nawrócenia Pawła. Jest to trudność materialna, na którą konserwatyści słusznie się powołują, a ta luka nie da się wypełnić rozróżnieniem między pracą misjonarską Apostoła, a jego późniejszymi listami, boć te ciągle nawiązują do ewangelizacji i przypominają prawdy zasłyszane, nieraz nawet w formie katechizacji. Druga trudność jest rzeczowa: jakże się to stać mogło, aby kościoły pierwotne, oparte o macierz jerozolimską, przyjęły tak niesłychane innowacje, jakie liberali przypisują Pawłowi? — Wszak jedyna polemika judaistów z Apostołem dotyczyła Zakonu Mojżeszowego, a treści dogmatycznej jego wielkich listów nie zaczepiano wcale. Gdyby Paweł był wprowadził do nauki ewan-

gelicznej spekulacje hellenistyczne, nie mogłoby to przecież nie wywołać sprzeciwu, którego ślad musiałby pozostać, owszem utworzyłby się rozłam w łonie pierwotnego chrześcijaństwa. — Słusznie w końcu zarzucają konserwatyści, że takie konstrukcje w ogóle nie mogły powstać w umyśle Apostoła, już ze względów psychologicznych i religijnych. Od wczesnych lat chował się w Jerozolimie, w twardej szkole rabinackiej, w duchu faryzejskim, który był obcy zupełnie ideom religijnym hellenizmu; wszak faryzeusze to duchowi spadkobiercy bojowników machabejskich, walczących właśnie przeciw hellenizacji żydostwa. — Są to trudności rzeczywiście nieodparte. Uniknęli ich eschatologiści, szukają bowiem wspólnego punktu oparcia dla ewangelii i nauki Apostoła w eschatologii biblijnej i żydowskiej, ale z drugiej strony trudno przecież całe chrześcijaństwo sprowadzić do apokaliptyki, pomijając już inne, ważniejsze jeszcze momenty; ta jednostronność nadto rażąco odbija od treści i ducha pism kanonicznych.

W związku z problemem: ewangelia czy paulinizm. powstaje zagadnienie — Naśladowania Jezusa, czy może Chrystusa, tak bowiem, w myśl dwu odmiennych koncepcji, sformułować by je należało.

Naśladowanie narzuca się tu jako praktyczny, życiowy wniosek, wszyscy bowiem na to zgodzić się muszą, że chrześcijaństwo, tak czy owak pojęte, nie jest tylko systemem myślenia, nie jest filozofią czy spekulacją gnostycką. szukającą wyzwolenia na drodze myśli czy intuicji, ale religią, tj. sposobem życia i czynem, o czym nikt wątpić nie może, kto czytał listy św. Pawła.

Otóż zachodzi pytanie: jak Apostoł pojął chrześcijaństwo praktyczne? Wprawdzie rzecz o Naśladowaniu Chrystusa, w ramach paulinizmu, nie była dotąd — o ile nam wiadomo — monograficznie opracowana przez teologów protestanckich, ale w myśl danych systemów można wyróżnić dwojaki pogląd: etyczny i mistyczny, a scharakteryzować je jako naśladowanie Jezusa w jego życiu doczesnym, w duchu starszego racjonalizmu i konserwatystów, oraz naślado-

wanie Chrystusa niebieskiego, w myśl komparatystów, eschatologizmu i nowszych kierunków religijnych, kultycznych i mistycznych.

Mówiąc o *mistyce*. trzeba na początku stwierdzić pewne zasadnicze nieporozumienie, jakie zachodzi pomiędzy obiema stronami, wynikające, jak zwykle, z niedostatecznego ustalenia pojęć. — *Komparatyści* operują mistyką hellenistyczną i orientalną, zmierzającą do „substancjalnego" ubóstwienia człowieka przez jakąś metamorfozę hiperfizyczną, dokonaną w stanie ekstazy czy entuzjazmu, lub też mocą rytuału magicznego. Duch Chrystusowy, najczęściej zamienny z samym Chrystusem niebieskim, występuje tu jakby w postaci eterycznego fluidu pneumatycznego, niekiedy jako emanacja wypromieniowana ze świetlistej substancji bóstwa. — Tak mniej więcej pojmują mistykę paulińską Reitzenstein i Bousset, potrąca o tę koncepcję Tr. Schmidt w swej mistyce społecznej, a Gunkel upatruje nawet w koncepcji synkretystycznej swoistą apologię chrześcijaństwa, kończąc bowiem swą rozprawę historyczno religijną, pisze: „chrześcijaństwo to konieczny produkt ducha religijnego, do którego zmierzała cała historia świata starożytnego, w jego bowiem kształtowaniu miały udział wszystkie duchowe dorobki wschodu i zachodu". Trudno w tym ujęciu nazwać chrystianizm religią oryginalną, skoro wnosi jedynie wyższy poziom etyczny w kompleks pierwiastków religiotwórczych. Trudno też w ramach tych koncepcyj mówić o „naśladowaniu Chrystusa", cała bowiem przemiana duchowa człowieka ma tu raczej charakter „procesu" hiperfizycznego, który niekiedy rzuca się nawet na tło kosmiczne. a przypomina żywo spekulacje gnostyckie i teozofię. — Te skrajne poglądy nie cieszą się już obecnie takim wzięciem. Że jednak nie przebrzmiały, o tym świadczą świeże publikacje Leiseganga (Pneuma Hagion 1922), Ed. Meyera (Ursprung u. Aufänge d. Christentums. 1921/3) oraz zwolenników tezy mandejskiej, przeciw której słusznie powstaje A. Loisy, wykazując z całą oczywistością, na podstawie źródeł, że mandeizm od początku był zwrócony przeciw chrze-

ścijaństwu. Całą metodę komparatystyczną poddał spokojnej, lecz druzgocącej krytyce K. Deissner (Paulus u. d. Mystik seiner Zeit. 1921), a lotne hipotezy Leiseganga obala na podstawie sumiennej analizy tekstów (św. Łk) uczeń poprzedniego, v. Baer (D. hl. Geist in d. Lukasschriften. 1936). — Uczony angielski W. Morgan (The religion a. theology of Paul. 1929), który chce dać pierwszą po Holtzmannie syntezę wpływów hellenistycznych na religię i teologię św. Pawła, pozostawia wprawdzie nietknięte kategorie komparatyzmu, ale zdaje się ograniczać je do terminologii i sfery wyobrażeniowej Apostoła, dla nas już „niedostępnej", a w interpretacji ideowej ląduje ostatecznie na gruncie jakiegoś racjonalizmu deistycznego o charakterze czysto etycznym. — Natomiast wprost odrażające jest studium porównawcze Windischa (Paulus u. Christus, 1934), gdzie sięga do wzorów mitycznych, aby typ „herosa religijnego" zastosować do Jezusa, a poniekąd w wyższej mierze do Pawła, którego w końcu — dziwne do prawdy u profesora teologii — zestawia z Mahometem!

Koncepcja *eschatologiczna* w daleko wyższej mierze uwzględnia momenty etyczne. Według Kabischa soteria, będąca przejściem do nowego eonu, przenosi w sferę światła, świętości, nieskazitelności moralnej, miłości i sprawiedliwości; z drugiej strony jednak jest to sfera hiperfizyczna, w której człowiek zlewa się z Chrystusem niebieskim w jedną hipostazę pneumatyczną, a rezultatem tego procesu jest zniweczenie nieboskiej substancji. — Inni przedstawiciele tego kierunku, n. p. Teichmann ganią przesadę Kabischa; według Schweitzera paulinizm w istocie swej jest mistyką eschatologiczną, która wypowiada się w greckim języku religijnym; świat idei Apostoła jest żydowsko prachrześcijański, cała waga i motywacja życia religijnego transponowana jest na przyszłość, choć już obecnie wierni przez chrzest mają realny udział w somatycznej doskonałości uwielbionego Pana (tak w ostatniej pracy o mistyce św. Pawła).

Przedstawiciele poglądów *religijnych*, choć już w znacznej mierze zmodyfikowali Deissmanowską interpretację formuły „w Chrystusie", której ten świetny pisarz przypi-

sywał w ogóle znaczenie „lokalne", przecież zawsze jeszcze identyfikują Chrystusa niebieskiego z Duchem (głównie na podstawie 2 Kor. 3, 17), przez co zbliżają się do koncepcji hellenistycznej; przyznać jednak należy, że na ogół piszą z dużym ciepłem religijnym, dalekim od fantastycznych rojeń komparatystów; istotę mistyki paulińskiej upatrują raczej we wspólnocie z Chrystusem cierpiącym. O. Kietzig w świeżej publikacji o nawróceniu Pawła (1932) upatruje w tym oryginalność formy kultycznej u Apostoła.

We wszystkich powyższych teoriach mówi się wprawdzie o naśladowaniu Chrystusa, ale transponując je wyłącznie na nutę mistyczną, przynajmniej w sensie Filonowym, a częściej w duchu orientalno hellenistycznym, odbiega się nieraz dość znacznie od koncepcji etycznej, doczesnej.

Wszystko, co jest słuszne w koncepcji naśladowania Chrystusa niebieskiego, pomijając oczywiście przesadę w ujęciu hiperfizycznym, substancjalnym, czy nawet enhipostatycznym, ogranicza się do *metafizycznej* strony soterii, łaski i ducha; owszem — dodajmy tu — w myśl dynamizmu teandrycznego i sakramentalnego, który właściwy jest nauce i szkole św. Tomasza, można mówić o jakimś przelewie życia uwielbionego Pana na członki jego ciała mistycznego, i w tym duchu interpretować (dynamicznie) wszelkie wypowiedzi o wspólnocie w życiu Chrystusa niebieskiego, oraz wszelkie indykatywy dogmatyczne św. Pawła dokoła jego formuły „w Chrystusie". Z drugiej jednak strony doznania te przedmiotowe — pomijając znowu ich duchowe „przeżywanie", właściwe mistyce po katolicku pojętej — należałoby raczej nazwać „upodobnieniem" czy „upodobnieniem się" do Chrystusa niebieskiego, niż „naśladowaniem", a nadto nie należy pomijać imperatywów i postulatów *etycznych*, o których teraz będzie mowa.

Rzecz znamienna, że teolowie protestanccy, którzy uwydatniają właśnie tę stronę etyczną chrześcijaństwa paulińskiego, jak Feine, Deissner. v. Baer, Gutbrod, Büchsel, zdają się na odwrót nie mieć zrozumienia dla mistyki, nawet w znaczeniu przedmiotowym, metafizycznym, powiedzmy

sakramentalnym, a tym mniej w sensie podmiotowym; n. p. Feine wręcz zaprzecza, aby Paweł był mistykiem, a na dowód tego przytacza, swoją drogą, tylko jedną z form mistyki. jaką omawia Heiler (w D. Gebet), mianowicie t. zw. Vergottungsmystik lub Unendlichkeitsmystik, polegającą na tym, że „osoba zatapia się w bóstwie", co Feine zbywa uwagą, że Paweł nie był „panteistą"; podobnie odrzuca Deissmanowską t. zw. mistykę katabatyczną czyli reaktywną, polegającą nie na świadczeniach, ale na doznaniu łaski, oraz formułę Webera, że z osobistego przeżycia objawienia historycznego powstaje stosunek mistyczny, na którą pisze się też E. Sommerlath w swym pięknym studium o początku nowego życia według Pawła (1927); Feine oświadcza po prostu (str. 568): „ein Verhältnis von Person zu Person kann ich mir nicht als ein mystisches Denken"! Co najwyżej godzi się na „Glaubensmystik", którą jednak ostatecznie sprowadza do czystego etycyzmu. Nawet w nawróceniu samego Pawła nie uznaje momentu mistycznego, lecz oddanie się na służbę w postawie napiętej czynności, co „jest zupełnie niemistyczne" (570). Ponieważ ideałem Apostoła jest życie, oparte i wzorowane na historycznej osobie Jezusa, nie może tu być mowy o mistyce. — Widocznie zachodzi tu nieporozumienie, wynikające z lęku przed „mistyką" hellenistyczną i z braku zrozumienia dla mistyki chrześcijańskiej, zarówno w znaczeniu przedmiotowym (dogmatycznym), jak podmiotowym (doświadczalnym). — Podobnie Gutbrod w świeżej pracy o Antropologii paulińskiej (1934), zresztą bardzo rzeczowej i obiektywnej, rozważa cały stosunek człowieka do Boga w duchu moralnej zależności czyli posłuszeństwa, które wciąga nawet do paulińskiej definicji człowieka, słusznie podnosząc ten moment, że Apostoł nie rozważa nigdy człowieka samego w sobie, jakby filozoficznie, ale zawsze religijnie, jako „człowieka przed Bogiem, wobec Boga", co pozostaje zasadniczo także po wewnętrznej odnowie człowieka przez łaskę, zmierzającej do czynnego posłuszeństwa, w myśl szczęśliwej zresztą formuły: „bądź tym (w życiu), czym jesteś przez łaskę". — Podobnie inni konserwatyści.

Otóż ci autorowie w ślad za innymi, bardzo licznymi, którzy poruszają problem — Paweł a Jezus, zastanawiają się przede wszystkim nad pytaniem, czy Paweł znał Jezusa, t. j. czy znał go osobiście, z widzenia; skoro bowiem mowa o etycznym naśladowaniu ziemskiego życia Jezusa, o które im przede wszystkim chodzi, znajomość ta zdaje się przynajmniej pożyteczną dla kształtowania się na jego wzór.

Punkt wyjścia dla zagadnienia, a zarazem główną trudność stanowi tekst 2 Kor. 5, 16 „jeśli znaliśmy Chrystusa wedle ciała, to teraz wcale go już tak nie znamy"; nad rozwiązaniem zdania warunkowego silą się uczeni tej grupy (najbardziej Deissner). Za znajomością osobistą przemawiałoby, że Paweł musiał być w Jerozolimie, kiedy Jezus tam nauczał; nadto sanhedryci śledzili pilnie całą jego działalność palestyńską, a nie podobna, aby odgłosy tego nie dochodziły uczniów rabinackich. Jakkolwiek bądź, „wedle ciała" może znaczyć znajomość judaistyczną, t. j. w świetle mesjanizmu narodowego, a „teraz" upatruje w nim Paweł Zbawiciela świata („za wszystkich umarł").

Do tego momentu znajomości osobistej zbytniej jednak wagi nie przywiązują, aby się natomiast rozprawić z drugą trudnością, dlaczego Paweł tak mało mówi o ziemskim życiu Jezusa, a zapatrzony jest raczej w Chrystusa niebieskiego; z tym wiąże się inny moment, po naszemu nieodłączny od naśladowania Jezusa, mianowicie nader wysokie pojęcie o stanie chrześcijańskim, który zdaje się wyłączać nie tylko przygnębiającą świadomość grzeszności osobistej (Windisch), ale nie zatrzymuje się nawet dłużej nad grzesznością wiernych, choć miał i musiał mieć aż nadto wymowne jej dowody, a stale — pomija się tu zazwyczaj listy pastoralne z ich nomizmem, obcym rzekomo duchowi paulińskiemu — uwydatnia ich „świętość", nie w ontycznym jedynie znaczeniu, ale moralnym także. Ale nie tylko poczucie grzeszności ma być obce Apostołowi, lecz i w poczuciu własnej słabości zwraca się z jakąś triumfalną pewnością do mocy — pomocy z nieba mu udzielonej. Nadto mówi się, że w jego myśli nie ma miejsca na t. zw. ascezę, t. j. właściwe ćwiczenie w cno-

tach, w dążeniu do ideału, jaki przedstawia Chrystus. Paraklezy paulińskie nawołują raczej do przebywania i życia „w Chrystusie”, wyrażają w kategorycznych imperatywach nawrót do świadomości walorów egzystencjalnych (dogmatycznych), że wierni „są i żyją w Chrystusie”, co by brzmiało raczej mistycznie niż etycznie. — Są to trudności dla konserwatystów.

Otóż co do pierwszej, dotyczącej milczenia o ziemskim życiu Jezusa, szereg autorów, choć nie idą tak daleko jak Resch, który w pracowitym a olbrzymim studium (TU) konstatuje niezliczone wprost cytaty, aluzje i reminiscencje z ewangelii u św. Pawła, przecież zwracają uwagę na to, że Apostoł w swej pracy misjonarskiej, której wszak oddawał się przez lat kilkanaście, zanim począł pisać swe listy, musiał podawać to, co jest rdzeniem katechezy ewangelicznej, jak wiemy z Dz. Ap., t. j. to „co dotyczy Jezusa”, jego życia, śmierci i uwielbienia, do czego zresztą nieraz nawiązuje w swych pismach, powołując się na katechezę pierwotną, na tradycję, na swą naukę. — Słusznie też podnoszą, że ośrodek całego przepowiadania paulińskiego jest historyczny, że się opiera na faktach, nie zaś na spekulacjach, dajmy na to, o przedczesnym nieboczłeku, którego ziemskie życie ma być tylko etapem w jego pełnym bytowaniu, jak to chętnie ilustrują komparatyści na tle spekulacyj orientalnych, oraz na własnej interpretacji Daniela, nie pomijając mandeizmu i Awesty.

Co do poczucia bezgrzeszności, nie trudno poczynić zastrzeżenia tekstowe, choć przyznać należy, że pozytywna strona chrześcijańskiego stanu przeważa, powiedzmy ze względu na polemikę dokoła usprawiedliwienia, na tezę o zwycięstwie nad grzechem, jakie odniósł Chrystus.

Dla formuł mistycznych natomiast autorowie tej grupy nie mają, jak powiedziano, dość zrozumienia, zbywają je raczej, niż uzasadniają swe stanowisko wyłącznie etyczne: jest w tym pewien posmak luteranizmu.

Najwięcej przeto uwagi poświęca się etycznemu naśladowaniu Chrystusa, dla przeciwwagi mistycznej interpreta-

cji. — Przede wszystkim bardzo słusznie podkreśla się, że w piśmiennictwie N. Z. nie ma dwu ewangelii ani dwóch Jezusów, że Paweł mocno stoi na gruncie wiary pierwotnej, którą jedynie rozwinął z implikowanych w niej zasad; że sam bynajmniej nie ma poczucia jakiegoś nowatorstwa, a tym mniej sprzeciwu wobec macierzy jerozolimskiej. Jeśli zatem ewangelia i katecheza pierwotna tak silnie uwydatniają stronę etyczną w naśladowaniu Jezusa, to mistyczne formuły paulińskie nie mogą przemieniać tej nauki na proces substancjalny w sensie hellenistycznym. — Dalej, przechodząc do szczegółów, Paweł powtarza 7-8 razy, aby wierni naśladowali jego przykład, jak on sam jest naśladowcą Chrystusa, przy czym myśli — jak widoczna z przytoczenia prac i trudów podjętych dla królestwa bożego — o ziemskim życiu Pana. — Ale i na samego Jezusa wciąż się zapatruje i drugim za wzór go stawia, nazywając ich naśladowcami Chrystusa. — Widać dalej, że dokładnie znał i rozważał nawet szczegóły życia Zbawiciela, a umiał je stosować do każdorazowych potrzeb wiernych, do przeróżnych okoliczności życiowych, jak choćby Rz. 15, zachęcając do pobłażliwości itp. Właśnie to, że tak mimochodem, bez żadnej emfazy, przytacza przykład Chrystusa — tym parentezom zawdzięczamy nieraz najwznioślejsze teksty dogmatyczne, jak Fil. 2 — dowodzi, że było to w jego zwyczaju. — Choćby Paweł nie znał osobiście Jezusa, przecież sam uczynił się odeń etycznie zależnym w stopniu najwyższym, jak też chce wszelką nawet myśl poddać Panu. — Nie może to świadczyć o obojętności względem ziemskiego życia Jezusa, że z listów Apostoła poznajemy tak dobitnie moralny charakter Zbawiciela, skoro tak żywy koloryt cechuje te rozliczne rysy cnót jego, jakie Paweł stawia „przed oczy" wiernym, n. p. jego łagodność, cierpliwość, miłosierdzie, prawdziwość i pokój, tę delikatność jego uczuć, w ogóle całą postać tak miłosną i porywającą. — Jakżeby zresztą inaczej Paweł mógł wzywać do naśladowania Chrystusa, gdyby rysów jego historycznych nie kreślił zarówno w katechezie, jak i w listach? — Ta dość banalna, a przecież doniosła uwaga uszła

widocznie świadomości innych paulinistów. — Nie dość na tym: trzeba się tylko wsłuchać w tony jakby komplementarne paraklezy paulińskiej, aby w najwznioślejszych jej ustępach rozpoznać miłosne zatopienie się Apostoła w historyczną postać Chrystusa, którego obraz mając na oczach, śpiewa n. p. hymn o miłości w Kor. 13. — Jakże plastyczniej wyjdzie nauka Pawła o cnotach i darach duchownych, jeśli się je pojmie jako zrealizowane w Chrystusie, nawet tam, gdzie wyraźnej wzmianki o nim nie ma! — Pisząc: „my mamy zmysł Chrystusowy", tym samym przyznaje, że stale przyświeca mu ideał Pana.

Do tych pięknych i słusznych uwag z naszej strony dorzućmy jedną: łatwo było nawet na podstawie zignorowanych formuł mistycznych potwierdzić w całości tezę, że to, o co w nich przede wszystkim chodzi z naszej strony, to naśladowanie ziemskiego życia Chrystusa. Cóż bowiem może znaczyć; być i żyć w Chrystusie? Jeśli ta formuła ma w ogóle jakiś sens etyczny, a nie może go nie mieć, to przebywanie i życie w Chrystusie nie może inaczej objawiać się, jak w czynach etycznych (co i Luter przyznawał). Gdybyśmy mieli poprzestać na samej tylko stronie ontycznej tych formuł, a nie dalibyśmy ich wykładnika etycznego, doszlibyśmy do gnostycyzmu.

Zostawiamy na boku uwagę Schweitzera, że dogmat grecki II w. nie nawiązywał do Pawła, co ma przemawiać na rzecz tych paulinistów, którzy w opozycji do wieloznacznych formuł mistycznych, kładą nacisk na etyczną stronę naśladowania Chrystusa.

Ze strony katolickiej łączy się wykład etyczny z mistycznym (w znaczeniu dogmatyczno sakramentalnym i w sensie podmiotowym stopniowego przeżywania), z tej też strony należałoby mówić raczej o „naśladowaniu" etycznym ziemskiego życia Zbawiciela, z czym łączy się „upodobnienie" do uwielbionego Pana, zarazem realne przez łaskę, jak potencjalne względem przyszłej chwały. Za mniej szczęśliwy uważamy zwrot o „naśladowaniu" Chrystusa niebieskiego.

Kraków *Ks. Marian Morawski*

Myśli społeczne w liście św. Jakuba

CZĘŚĆ DRUGA

Źródła nauki społecznej św. Jakuba.

Rozdział I.

Problem społeczny w Starym Testamencie.

Z powyższej egzegezy mieliśmy sposobność przekonać się, jakie stanowisko zajmował św. Jakub wobec bogatych i ubogich. Widzieliśmy, że stosunek pierwszego biskupa jerozolimskiego do biednych chrześcijan, których na ogół uważał za pobożnych i sprawiedliwych, był bardzo przychylny i życzliwy, do bogatych natomiast czuł on, można by powiedzieć, pewną niechęć i odrazę. Widział w nich bowiem przeważnie ludzi grzesznych, rozpustnych, krzywdzicieli ubogich, nie skorych do poprawy i zmiany życia, i dlatego też przepowiadał im nadchodzącą pomstę Bożą.

Zachodzi obecnie pytanie, czy myśli społeczne św. Jakuba, zawarte w jego liście, są jego wyłączną własnością, czy też raczej opierają się one może na nauce Zbawiciela i starozakonnych poglądach społecznych? I nie byłoby w tym nic dziwnego i nadzwyczajnego, gdyż wiadomo nam, że Jakub był wiernym uczniem i apostołem Jezusa, a więc tak w słowie jak w piśmie szedł za Jego nauką i Jego poglądami odnośnie do bogatych i ubogich. Poza tym opierać się musiał niezawodnie, jako kierownik i nauczyciel gminy jerozolimskiej, na nauce biblijnej, zawartej w księgach natchnionych St. Test., które wszyscy Żydzi znali i szanowali, a które Chrystus swą Boską powagą zatwierdził.

Dla lepszego zrozumienia nauki św. Jakuba, zawartej w jego liście a dotyczącej sprawy społecznej, przypatrzymy się obecnie w ogólnych zarysach poglądom na bogactwo i ubóstwo, jakie wyrazili mężowie święci w St. T. a Zbawiciel w N. T. Następnie zaś zwrócimy uwagę Czytelnika na te teksty ze St. czy N. T., które posłużyć mogły Jakubowi do wyrażenia znanych nam już jego myśli społecznych.

Jakież więc były zapatrywania na bogactwo i ubóstwo wśród autorów natchnionych i ludu izraelskiego w St. T.?

W odpowiedzi na to pytanie zaznaczamy w krótkości, że poglądy w tej sprawie nie były w St. T. zawsze stałe i jednolite. Początkowo tj. w okresie patriarchów i pierwszych królów bogactwo uchodziło za skutek pobożności, a ubóstwo uważano za następstwo grzechu, czyli innymi słowy, według przekonania ówczesnych Izraelitów Bóg darzył pobożnych swym błogosławieństwem i doczesnymi bogactwami, a grzeszników karał ubóstwem i niedostatkiem. Pismo św. wspomina z uznaniem o bogactwie patriarchów i pierwszych królów Izraela (Rd. 13, 2; 30, 43; 3 Krl. 3, 13). Job sprawiedliwy przedstawiony jest także jako obfitujący w wielkie majętności. (Job 1, 3; 42, 12). W późniejszym okresie królewskim (w. VIII — VII) z chwilą, kiedy Izraelici porzucili dawne patriarchalne stosunki społeczne i ze starego systemu gospodarczego przeszli na nowy system pieniężny, ukazały się w jaskrawej formie ujemne skutki bogactwa, zgromadzonego zazwyczaj w rękach niesumiennych i bezwzględnych jednostek. Ze zmianą stosunków społecznych w narodzie izraelskim zmieniła się także ocena bogactwa oraz zapatrywanie ksiąg św. na bogatych i ubogich. Odtąd tj. w okresie proroków zaczyna sobie coraz więcej torować drogę pogląd odmienny od poprzedniego. a mianowicie teraz za przyjaciół Jahwy uchodzą wyzyskiwani przez nielitościwych bogaczy ubodzy, a bogaci, znani ze swych zdzierstw i rozpusty, stają się oczywistymi wrogami Boga i biednych pozostających w Jego opiece.

Za czasów proroka Izajasza nagromadziły się wielkie majątki w rękach nielicznych bogaczy, którzy umieli na

swą korzyść wyzyskać ówczesne klęski wojenne oraz przejście z pierwotnej gospodarki patriarchalno-rolniczej na nową handlowo-przemysłową, opartą na wymianie pieniężnej. W nowym systemie gospodarczym powstała wnet nierówność znacznie większa niż poprzednio, nastąpił podział obywateli na bogatych i ubogich, zniknął stan dotychczasowy średnich włościan, który stanowi zawsze podstawę równowagi społecznej w państwie. W kraju, zniszczonym przez ciągłe wojny i przez lichwę nieuczciwych bogaczy, szerzyła się coraz więcej bieda i nędza.

Przeciw bogaczom albo raczej przeciw ich krzyczącym nadużyciom, popełnianym przez nich na niekorzyść warstw ubogich, występowali bardzo silnie niektórzy prorocy Izraela jak Izajasz, Jeremiasz, Ezechiel, Amos, Ozeasz i Micheasz. (Por. Iz. 1, 15nn; 2, 1nn; 3, 1nn; 5, 8—10; 59, 3n; Jer. 5, 25nn; 9, 3nn; 21, 11nn; 22, 13nn; Ez. r. 22. Am. 5, 10nn; 8, 4nn; Oz. 5, 10; 12, 8; Mich. 2, 1nn; 3, 1nn; 6, 10—12).

Wspomniani prorocy byli naturalnymi opiekunami wszystkich biednych i uciśnionych, w szczególności zaś wdów i sierót, które najwięcej cierpiały z powodu niepohamowanej chciwości bogaczy, zagarniających bezprawnie ich majątki. Rzecz jasna, że prorocy, występując przeciw bogaczom, zwalczali nie tyle samo bogactwo jako takie ile raczej bezprawne zdobywanie go i nadużywanie na rozpustę i zniewieściałe życie ze szkodą dla warstw upośledzonych i pozbawionych znaczenia w ówczesnym społeczeństwie. Przez swe upomnienia, skierowane pod adresem bogaczy, pragnęli prorocy Izraela wyrównać krzyczące nierówności, jakie panowały podówczas między bogatymi a ubogimi. Nie zamierzali oni jednak wprowadzać reformy stanu posiadania, ani tym więcej nie myśleli o wprowadzaniu komunizmu, jako środka zaradczego przeciw panującej biedzie, lecz chodziło im przede wszystkim o to, by do stosunków społecznych wprowadzić ducha sprawiedliwości i miłości bliźniego. Do naprawy opłakanych stosunków społecznych w państwie dążyli oni nie przez reformę ustawodawstwa, lecz przez reformę duszy ludzkiej. Upomnieniami swymi

chcieli prorocy wstrząsnąć sumieniem narodu i pobudzić sfery posiadające do zmiany swego wrogiego stosunku wobec warstw społecznie upośledzonych. Ponieważ zaś sumienie bogatych było bardzo przytępione i wielu posiadających majątki sądziło, że największe nawet naruszenia sprawiedliwości można pogodzić z pobożnością, polegającą na składaniu ofiar i braniu udziału w uroczystościach ofiarnych, dlatego prorocy występowali ostro przeciw zewnętrznej religijności i żądali od ludu na pierwszym miejscu sprawiedliwości społecznej. Ona bowiem jest podstawowym warunkiem, który sprawia upodobanie Boże w ludzkich ofiarach i nabożeństwach. (Iz. 1, 11—17).

Prorocy Izraela zwalczali, co prawda, i to nieraz bardzo gwałtownie, wszelkie nadużycie bogactw, ale mimo to nie byli oni żadnymi demagogami, budzącymi instynkty nienawiści, zazdrości i chciwości wśród warstwy upośledzonej społecznie. Nie próbowali oni wcale usunąć różnicy między bogatym a ubogim, lecz dążyli tylko usilnie do zmniejszenia przeciwieństw zbyt jaskrawych między obu klasami ludności. Byli oni przekonani o prawdzie wyrażonej przez autora Przyp. 22, 2: „Bogaty i ubogi spotkali się: obu Pan jest stworzycielem". Prorocy, piętnując z całą energią i siłą swego przekonania nadużycia bogaczy wobec biednej ludności, nie nawoływali jej wcale do nienawiści względem wyzyskiwaczy lub do przewrotu społecznego, (jak to czynić zwykli socjaliści czy komuniści naszych czasów), nie zachęcali oni wcale ubogich do zniszczenia porządku społecznego. opartego na niesprawiedliwości, lecz w swych płomiennych kazaniach pragnęli zmienić usposobienie bogatych na korzyść ubogich, a tym samym doprowadzić pośrednio do reformy społecznej w ówczesnym społeczeństwie izraelskim. Według proroków, ciężki grzech popełniają bogaci, zaniedbując ciążące na nich obowiązki społeczne i lekceważąc sobie cnotę sprawiedliwości w stosunkach handlowych i gospodarczych. Prorocy byli zwolennikami stanu średniego w społeczeństwie, gdyż ten, zdaniem ich, zabezpieczał najwięcej pokój państwa tak na wewnątrz jak na zewnątrz.

Byli oni jednym słowem realnymi idealistami i całym sercem pragnęli wprowadzenia w życie sprawiedliwości społecznej.

Sprawa nierównego podziału dóbr ziemskich była zawsze aktualną w narodzie izraelskim, nic też dziwnego, że kwestią społeczną zajmują się żywo nie tylko prorocy, ale także inni autorzy natchnieni w księgach dydaktycznych St. Z. Znajdujemy w nich wiele praktycznych uwag, dotyczących bogatych i ubogich.

O prześladowaniu ubogich przez bezbożnych bogaczów wspominają często niektóre psalmy jak np. 48, 72, 93 i i. Psalmiści skarżą się w nich na krzywdy, jakie spotkały biedny lud ze strony bogatych bezbożników, ale zarazem wyrażają pewną nadzieję, że Bóg sprawiedliwy wystąpi w obronie pokrzywdzonych i ukarze surowo gnębicieli biednych i pobożnych Izraelitów, żyjących wśród utrapień w ciągłym smutku i goryczy serca. Nie upadali oni jednak, mimo swego twardego losu, na duchu, gdyż pocieszała ich jedna wielka myśl, że są przyjaciółmi i wybrańcami Boga, który ich nie opuści, lecz wcześniej czy później przyjdzie im z pożądaną pomocą i ratunkiem. Mimo swej biedy i bardzo skromnych warunków życiowych, w jakich się znajdowali, nie pragnęli oni wcale wielkich bogactw bezbożników, lecz poprzestawali na małym a uczciwie nabytym. Wychodzili bowiem zawsze z założenia, że „lepsza jest trocha u sprawiedliwego niż wielkie bogactwa grzeszników" (ps. 36, 16). Biedni, pozbawieni bogactw i uciech tego świata, wierzyli w miłosiernego Boga, który pysznym bogaczom się sprzeciwia a lituje się nad ubogimi. Pochodzili oni przeważnie ze sfer małorolnych i pasterskich, nie byli zatem pozbawieni wszelkiego majątku, ale ten nie wystarczał im zawsze na ich skromne utrzymanie. Podczas nieurodzaju, który nierzadko nawiedzał Palestynę, musieli nieraz cierpieć niedostatek i w biedzie swej udawać się o pomoc do nieużytych bogaczy. Wyzyskiwani przez nich i wzgardzeni, całą ufność pokładali tylko w Bogu i od Niego spodziewali się pociechy w swej niedoli. „Bliski bowiem — jest Pan tym,

którzy są strapionego serca i zbawi przygnębionych na duchu". (ps. 33, 19). Ponieważ biedni i uciśnieni przez bogaczów Izraelici trwali przy Bogu, dlatego ubogi w tym okresie zaczął tyle znaczyć co pobożny, a bogaty natomiast, ufny w swych bogactwach i nadużywający ich na rozkosze i rozpustę, otrzymał w psalmach i innych księgach dydaktycznych nazwę bezbożnika. Ci ubodzy — pobożni, nie znajdując sprawiedliwości wśród ówczesnych możnowładców, spoglądali z tęsknotą w przyszłość i oczekiwali z utęsknieniem nadejścia ery sprawiedliwości, którą wprowadzi w stosunki społeczne oczekiwany przez nich gorąco Mesjasz. W ps. mesjańskim 71, 2, 4 przedstawiony jest przyszły Mesjasz jako król sprawiedliwy, który „sądzić będzie lud w sprawiedliwości a ubogich w rozsądku. Sądzić będzie ubogich z ludu i wybawi synów ubogich a poniży potwarcę". Poza psalmami znajdujemy także w innych księgach dydaktycznych wiele cennych uwag, odnoszących się do bogactwa i ubóstwa wzgl. bogatych i ubogich w narodzie izraelskim (żydowskim). Najwięcej stosunkowo myśli społecznych zawierają księgi Przyp. i Syr., nie brak ich również w księdze Joba, Koh. i Mądr. Z ksiąg tych widzimy, jak w ciągu wieków zapatrywali się natchnieni Mędrcy Izraela na przeróżne sprawy, dotyczące codziennego życia, a w szczególności na sprawę najbardziej może wszystkich pobożnych Izraelitów piekącą tj. sprawę bogactwa i ubóstwa. Ze wspomnianych wyżej ksiąg dydaktycznych, z których niewątpliwie korzystał (jak zobaczymy niżej) także św. Jakub w swym liście, możemy sobie w ogólnych zarysach wytworzyć następujący pogląd na sprawę społeczną.

Zaznaczyć najpierw należy, że bogactwo i ubóstwo, albo inaczej się wyrażając, różnica społeczna między ludźmi leży w planach Opatrzności Bożej nad światem. (Job 1, 10; 42, 12; Przyp. 22, 2; Koh. 5, 18).

Tak bogactwo jak ubóstwo może już to pochodzić od Boga, który kieruje losami wszystkich ludzi, już to być skutkiem zapobiegliwości ludzkiej wzgl. lenistwa i innych grzechów ludzkich. Księga Joba wskazuje nam wyraźnie na

to, że Bóg może każdej chwili, stosownie do swego upodobania, dać wzgl. odjąć bogactwa ludziom i skazać ich na życie w biedzie i poniżeniu dla wypróbowania ich cnoty. Bogaci i ubodzy istnieć będą zawsze, bo z jednej strony pilni i pracowici zdobywać będą bogactwa i majętności swą zapobiegliwością i skrzętnością, a z drugiej znów strony leniwi, rozrzutni i lubieżni potracą swe majątki na hulatykach i rozpuście. Ludzie bezbożni i bezwzględni przez wyzyskiwanie słabszych warstw ludności, zwłaszcza wdów i sierót, zdobywać będą majątki i pomnażać je kosztem drugich, natomiast słabsi materialnie stracą swe niewielkie posiadłości na rzecz niemiłosiernych bogaczy.

Zdaniem autorów natchnionych bogactwo samo w sobie nie jest czymś złym, zdrożnym i grzesznym; owszem, uczciwie zapracowane czy odziedziczone jest darem Bożym, przy pomocy którego można wiele dobrego zdziałać na rzecz ubogich bliźnich. Przeciwnie, bogactwo zdobyte w sposób nieuczciwy nie przynosi wcale prawdziwego szczęścia jego posiadaczowi, a ostatecznie już tu na ziemi spotka go zasłużona kara Boża za wyzyskiwanie i uciemiężenie ubogich. (Job 24, 24).

Bogactwo jest wprawdzie przez wielu gorąco pożądane, bo daje im stanowisko niezależne w świecie, szacunek, wpływy, wielu przyjaciół, możność panowania nad drugimi, ci jednak, którzy go pragną i bardzo za nim uganiają, zapominają zazwyczaj o tym, że jest ono niepewne i marne, że zamiast rzekomego szczęścia i zadowolenia przynosi nieraz nieszczęście i doprowadza często do bezbożności. (Przyp. 30, 9).

Na bogatych ciąży, zdaniem Mędrców St. T., ścisły obowiązek wspierania ubogich w ich niedostatkach i przychodzenia im z uczynną pomocą. Wzorem obrońcy słabych i uciśnionych był sprawiedliwy Job (Job 29, 15; 31, 16nn.).

Według ksiąg dydaktycznych St. Z. można zatem, krótko mówiąc, posiadać bez grzechu bogactwa, o ile one pochodzą od Boga lub nabyte zostały uczciwie, należy ich jednak używać rozumnie, a przede wszystkim wspierać nimi biedne wdowy i sieroty. Pobożny Izraelita nie powinien

nigdy gonić za majętnościami i zanurzać w nich całkowicie swe serce, bo są znikome i marne, a co najgorsze odwodzą nieraz ludzi od Boga. Według Syr. szczęśliwym prawdziwie jest tylko ten bogacz, który za złotem nie biegał ani nie ufał w pieniądzach i skarbach (Syr. 31, 10nn).

Jeśli bogactwo daje posiadającemu je znaczenie wśród ludu i przysparza mu wielu przyjaciół, to ubóstwo natomiast, czy to zawinione skutkiem lekkomyślności, próżniactwa lub rozpusty, czy niezawinione tj. dopuszczone przez Boga (jak np. Joba), sprowadza na biednych poniżenie i pogardę ze strony najbliższych. (Przyp. 14, 20; 19, 4; 7; Syr. 13, 4).

Nigdzie jednak Mędrcy St. T., podobnie jak prorocy, nie zachęcają ubogich do wyrwania się ze swej biedy i nędzy przy pomocy niedozwolonych środków. Biedni mogą dążyć do zmiany swego losu przez pilną i sumienną pracę, połączoną z ufnością w Bogu, który jest prawdziwym obrońcą ubogich, i u którego więcej znaczy cnotliwy ubogi niż bogaty żyjący w grzechach i występkach. (Przyp. 24, 10; 30, 8n; Syr. 25, 3n; Job 36, 15; Syr. 35, 16—19; Przyp. 13, 7; 15, 16; 19, 1. 22; 28, 6).

Ubóstwo ma wprawdzie nieraz tę dobrą stronę, że powstrzymuje od wielu występków, na które bogaci są zazwyczaj narażeni, ale nie ulega również żadnej wątpliwości, że bieda (żebractwo) prowadzi ludzi do kradzieży i do przekleństwa samego Boga. (Przyp. 30, 9; Syr. 27, 1).

Tak się przedstawia w ogólnych zarysach sprawa bogactwa i ubóstwa w St. T. Jedno i drugie ma, według autorów natchnionych, swe dodatnie i ujemne strony. Bogactwo dobrze nabyte jest darem Stwórcy, a należycie użyte na potrzeby biednych i opuszczonych przynosi obfite błogosławieństwo Boże, nie należy jednak za nim się uganiać, bo tak jego nabywanie jak i używanie połączone jest z wielu niebezpieczeństwami dla duszy i ciała. Ubóstwo nie jest co prawda czymś pożądania godnym, bo utrudnia do pewnego stopnia stosunki człowieka na ziemi, niezawinione ubóstwo nikogo jednak nie poniża, ale raczej uszlachetnia człowieka i pobudza do większej ufności w Bogu.

Ponieważ bogaci zapominali zazwyczaj o Bogu, natomiast ubodzy w swym niedostatku tylko w Nim całą swą nadzieję pokładali, dlatego z biegiem czasu (zwłaszcza po niewoli babilońskiej) doszło do tego, że bogaty w księgach świętych znaczył tyle co bezbożnik, a ubogi utożsamiany był z pobożnym. Wśród biednych - pobożnych powstało zczasem przekonanie, że sprawiedliwy Bóg poniży kiedyś przewrotnych bogaczy a wywyższy ubogich.

W chwili inwazji pogańskiego hellenizmu do Palestyny, bogaci, do których należeli także wyżsi kapłani, przyjęli nowe obyczaje greckie, natomiast pobożni (hasidim), mimo prześladowań, pozostali wiernymi Bogu i dawnym tradycjom Izraela. Machabejczycy, pochodzący z grona wierzących Żydów, pokonali co prawda hellenistów, wypędzili niewiernych Syryjczyków z kraju, ale zamiast triumfu i oczekiwanego panowania „świętych" zapanowały na dworze Hasmonejczyków intrygi polityczne, ciągłe wojny i rewolucje pałacowe. Dla biednych i pobożnych, pragnących całą duszą nadejścia ery pokoju i sprawiedliwości, nastąpił okres wielkiego rozczarowania. W Jerozolimie bowiem pojawiła się na nowo znienawidzona przez „pobożnych" cywilizacja pogańska, odżyły z powrotem dawne prądy filhelleńskie. To spowodować musiało oczywiście rozłam między stronnictwem „pobożnych" a dynastią Hasmonejczyków, która poszła zupełnie na usługi kultury świeckiej, zapominając o dawnych tradycjach izraelskich i o swych zobowiązaniach wobec Jahwy. Księga apokryficzna Henocha (z II w.) przedstawia nam barwnie nadzieję owych „pobożnych", którzy z pewnego rodzaju namiętnością i niecierpliwością oczekiwali nadejścia okresu sprawiedliwości i dnia pomsty Bożej na bezbożników. Wówczas to sprawiedliwi Żydzi żyli nadzieją, że Bóg okaże wreszcie Swą moc i zniszczy przedsięwzięcia bogatych. Widzieli bowiem ich wielkie nieprawości i czuli na sobie samych ich ciężką rękę wyzyskiwaczy. Przyjście Syna-Człowieczego miało ich zdaniem przynieść koniec cywilizacji, opartej na sile zbrojnej i potędze bogactwa.

Czasy Heroda i panowania Rzymian w Palestynie były nową, dalszą próbą dla sprawiedliwych i pobożnych, tęskniących za panowaniem Jahwy w państwie Izraela. Rządy bezbożników dawały się bardzo we znaki biednym i pobożnym, którzy chcieli się w życiu codziennym opierać na sprawiedliwości i prawie Bożym. Biedni Izraelici, pozbawieni wszelkich wpływów na rządy świata, w utrapieniach swych zamknęli się w sobie i prowadzili intensywne życie duchowe. Choć pogardzani byli przez rządzącą partię i urzędową hierarchię żydowską jako „nieznający prawa", to jednak pod względem moralnym stali oni niewątpliwie wyżej od niej. Nie znali oni wprawdzie ciasnego formalizmu ani surowego legalizmu faryzejskiego, ale zato odznaczali się pewnym mistycyzmem religijnym i nie dawali się wtłoczyć w bezduszne formuły ówczesnego rytualizmu. Byli oni spokojnymi i łagodnymi entuzjastami, i oczekiwali zmiany stosunków religijno-społecznych od cudu Jahwy, a nie od rewolucji i od miecza ludzkiego. Jako marzyciele i bezczynni idealiści nie chcieli oni wkraczać aktywnie na arenę świata, który uważali za zły i niesprawiedliwy, i dlatego oczekiwali jego zniszczenia. Podczas panowania Rzymian w Palestynie usunęli się „pobożni" od stosunków ze światem, a jego potęgę i bogactwa uważali po prostu za dzieła i wynalazki szatańskie.

Rozdział II.

Nauka społeczna Chrystusa Pana.

W tym to okresie, kiedy pobożni Izraelici z tęsknotą wyczekiwali wybawienia od Boga ze swej niedoli, zjawił się wreszcie ten, na którego od wieków mniej lub więcej wyraźnie wskazywali prorocy narodu wybranego. Spełniła się między innymi następująca przepowiednia największego z proroków Izraela: „Duch Pański na mnie, przeto że mię Pan pomazał; posłał mię, abym oznajmił (tj. opowiadał dobrą nowinę) cichym, abym leczył skruszonych sercem, i opowiadał więźniom wyzwolenie a zamknionym otwarcie; abym

opowiadał rok miłosierny Pana i dzień pomsty Boga naszego"... (Iz. 61, 1n, Łk. 4, 18n.). Zjawił się wreszcie wśród ludzi Chrystus Zbawiciel świata, i zaczął opowiadać ewangelię biednym oraz tym wszystkim, którzy byli pogardzani przez wyższe sfery społeczeństwa żydowskiego. W przeciwieństwie do faryzeuszów i uczonych w Piśmie ujął On się za nimi i Boską swą nauką wlewał w ich serca otuchę i nadzieję wybawienia z dotychczasowego stanu przygnębienia i biedy duchowej. Chrystus Pan w pracy swej ewangelicznej zwrócił się przede wszystkim do owych „pobożnych-ubogich", którzy oczekiwali królestwa Bożego na ziemi, tj. panowania Bożej sprawiedliwości, pokoju i miłości. Wrażliwość bowiem na naukę zbawienia istniała w tym czasie głównie wśród ubogich; bogaci natomiast, przywiązani do swych majętności, byli przeważnie wobec niej wrogo usposobieni, bo nie odpowiadała ona ich cielesnemu i światowemu usposobieniu. Bogaci, oddani jedynie swym dobrom doczesnym, nie mieli po prostu zmysłu dla zrozumienia rzeczy duchowych, nie odczuwali potrzeby posiadania dóbr wyższych, nadprzyrodzonych, gdyż serce ich i umysł zaprzątnięte były wyłącznie rzeczami ziemskimi i zmysłowymi. Chrystus Pan w swej pracy apostolskiej najwięcej szczerych i prawdziwych zwolenników znalazł właśnie w kołach owych biednych-pobożnych, którzy byli pozbawieni nadmiaru dóbr ziemskich, i dlatego chętniej niż bogaci przyjmowali Jego naukę o ubóstwie ewangelicznym. Z tego środowiska „biednych" pochodziła N. Maryja P. i krewni Jezusa, do nich zaliczał się także św. Jakub Ap. W tych warstwach, z których pochodził Chrystus, panował dawny duch pobożności i atmosfera życia patriarchalnego. Zbawiciel podczas swej działalności wśród narodu izraelskiego zajął się w pierwszym rzędzie owymi biednymi i pobożnymi, o których wspominały nam księgi prorocze i dydaktyczne. Zauważyć jednak należy, że Chrystus w swej ewangelii zwracał się nie tylko do ubogich w ścisłym (tj. gospodarczym) tego słowa znaczeniu, ale do ubogich duchem tj. do tych wszystkich, którzy odczuwali całą swą bezradność i uważali się jakby za

żebraków przed Bogiem. Do takich ubogich duchem należeli za czasów Chrystusa grzesznicy i celnicy, jawnogrzesznice pokutujące, lud wzgardzony przez faryzeuszów, w ogóle „owce zgubione z domu Izraela". W ewangeliach pojęcie ubogich stało się obszerniejsze niż u proroków, gdyż obejmowało oprócz biednych materialnie także ubogich i biednych na duszy, którzy znajdowali się we wszystkich stanach i klasach społeczeństwa żydowskiego. Chrystus Pan w swej przepięknej mowie na Górze i w przypowieściach o nierozumnym bogaczu oraz bogaczu i Łazarzu wskazał wyraźnie swym uczniom, że w Jego królestwie, w przeciwieństwie do ziemskiego, nie bogaci lecz ubodzy duchem będą uprzywilejowani. Nowe powstające społeczeństwo będzie miało całkiem inny wygląd niż dotychczasowe; inne też zasady i poglądy na szczęście będą w nim panowały. Ubóstwo, według ówczesnej opinii żydowskiej, uchodziło wprawdzie za rzecz złą, przykrą i bolesną, Chrystus jednak, patrząc na rzeczy doczesne pod kątem widzenia wieczności a nie znikomej teraźniejszości, więcej cenił w stosunku do zbawienia ubóstwo niż bogactwo. Wiedział On bowiem o tym doskonale, że bogactwo, choć samo w sobie nie jest złym ani grzesznym, prowadzi jednak zwyczajnie do złego i do grzechu. Natomiast prawdziwie ubodzy tj. ubodzy w duchu, nie przywiązujący się do majątku, mogą łatwiej niż bogaci osiągnąć cel ostateczny, polegający na stałym zjednoczeniu się z Bogiem. Zdaniem Chrystusa ubóstwo jest pewną drogą, prowadzącą do nieba, jest niezawodnym środkiem, wiodącym do doskonałości chrześcijańskiej. (Mk. 10, 21nn). Kto chce być prawdziwym uczniem Zbawiciela i na serio pragnie posiąść skarb w niebie, ten powinien cały swój majątek rozdać ubogim i w całym swym życiu naśladować Go w ubóstwie i w oderwaniu się od rzeczy doczesnych (Mt. 19, 21). Jezus wiedział o tym bardzo dobrze, jak wielkie niebezpieczeństwo dla duszy połączone jest z posiadaniem bogactwa, i dlatego też ostrzegał przed nim Swych uczniów i zachęcał ich gorąco do pielęgnowania cnoty ubóstwa. Z ewangelij nie widzimy wcale, by Chrystus zajmował się bezpośrednio sprawą społeczną

i reformą stosunków społecznych; Jemu bowiem chodziło o sprawę daleko ważniejszą t. j. o zbawienie dusz, a nie o regulowanie stosunków majątkowych wśród ludzi (Łk. 12, 13nn). Podkreślając jednak w swych kazaniach silnie potrzebę miłości Boga i bliźniego i polecając uczniom stosowanie jej w życiu, wpływał Jezus pośrednio na rozwiązanie kwestii społecznej. Zdaniem Zbawiciela należy najpierw zmienić ludzi a przez nich stosunki społeczne, a nie odwrotnie. W przeciwieństwie do dzisiejszych pseudoreformatorów socjalnych nie myślał Zbawiciel o wprowadzaniu raju na ziemi przez mechaniczną zmianę stosunków zewnętrznych, lecz pragnął On najpierw wyrobić ludzi odpowiednich, którzyby w duchu i po myśli Bożej układali stosunki społeczne na ziemi. Chrystus nie zapominał wcale o potrzebach doczesnych swych uczniów i oddanego Mu ludu, ale stale na pierwsze miejsce wysuwał dobra duchowe i sprawę zbawienia dusz ludzkich (Mt. 4, 4; 16, 26). Zdaniem Zbawiciela należało wpierw uleczyć duszę człowieka, wyrwać z niej chciwość i zbytnie przywiązanie do dóbr ziemskich, a dopiero potem mogły nastąpić zmiany stosunków społecznych wśród ludzi. Jednym słowem, ewangelia Chrystusowa nie zostawiła nam konkretnych programów społecznych do ulepszania stosunków społecznych na ziemi, ale zato dała nam rzecz o wiele cenniejszą a mianowicie — natchnione rady i wskazówki do ulepszania duszy ludzkiej, które pośrednio drogą powolnej ewolucji doprowadzają do zmiany i poprawy stosunków społecznych na ziemi.

Rozdział III.

Wpływ St. T. i Ewangelii na naukę społeczną św. Jakuba.

W poprzednich rozdziałach przedstawiłem pokrótce, jak się na sprawę społeczną zapatrywali pisarze natchnieni St. T. i jak się Boski Zbawiciel odnosił w swej Ewangelii do bogactwa i ubóstwa.

W obecnym rozdziale pragnę z kolei wykazać, w jakim stopniu św. Jakub w swym liście zależnym jest od wzmian-

kowanych wyżej poglądów społecznych. To bowiem wydaje się być pewnym, że pierwszy biskup jerozolimski znał z jednej strony księgi St. T. (przynajmniej zasadnicze poglądy religijno-moralne w nich zawarte), a z drugiej strony, jako apostoł Chrystusów, obznajomiony był dokładnie z nauką swego Mistrza. Jeśli przypatrzymy się bliżej treści listu św. Jakuba i porównamy go z księgami St. T., to zauważyć możemy bez trudności, że dosłownych cytatów ze St. T. znajdujemy w nim stosunkowo niewiele, bo tylko cztery a mianowicie: Jak. 2, 8 — Kapł. 19, 18 (według LXX); Jak. 2, 23 — Rd. 15, 6 (według LXX), Jak. 4, 6 — Przyp. 3. 34 — (według LXX) i Jak. 5, 20 — Przyp. 10, 12 (hebr.). I nic w tym dziwnego. Jakub bowiem nie przeszedł jak Paweł szkoły rabinistycznej, i nie znał może tak gruntownie jak Apostoł Narodów ksiąg St. T. Za to w liście Jakuba znajdujemy więcej niż w którymkolwiek Piśmie N. T. aluzyj i zbliżeń do St. T. Widać z tego, że kierownik duchowny gminy jerozolimskiej był pełen ducha St. T., znał widocznie dobrze sposób nauczania popularnego w synagogach żydowskich, i dlatego też myślał, mówił i pisał jak mężowie natchnieni St. T.

Jeśli chodzi teraz o podobieństwo między Jakubem a prorokami St. T. odnośnie do kwestii społecznej, to należy zaznaczyć, że uwydatnia się ono mniej w dosłownych wyrażeniach a więcej natomiast w wyobrażeniach i ogólnych poglądach na sprawę społeczną. U proroków (w szczególności u Izajasza i Amosa) znalazł Jakub bardzo silne wyrażenia przeciw bogaczom, którzy dla zaspokojenia swej chciwości i pożądliwości cielesnych gnębili ubogich, naruszając tym samym sprawiedliwość społeczną. (Por. Iz. 1, 13nn; 5, 8-20nn; 59, 12nn; Am. 5, 10nn; 6, 1nn; — Jak 5, 1nn).

Zdaniem egzegety francuskiego Chaine'a Jakub tak dalece karmił się lekturą proroków (zwłaszcza Izajasza), że często myślał i mówił jak oni. Z 20 wierszy w liście Jakuba, w których zauważyć można pewne podobieństwo między nim a prorokami St. T. 10 wierszy odnosi się do kwestii socjalnej.

Z tych 1, 10—11 zależne są od Iz. 40, 6—7; Jak 5, 2 zależny od Iz. 5, 9; i Jak 5, 4 od Iz. 5, 8n.

Wiersze 5, 1. 5 wskazują na pewną zależność od Iz. 13, 6 i od Jer. 12, 3 i 22, 20. Wreszcie cztery wiersze z listu Jakuba 1, 9. 27; 2, 5 i 5, 3 omawiają temat wspólny prorokom i księgom dydaktycznym (mądrościowym), lecz w stylu oratorskim proroków.

Jeśli chodzi o zależność św. Jakuba od ksiąg dydaktycznych, do których zaliczamy z jednej strony księgi poetyckie Psalmów i Joba a z drugiej – księgi t. zw. „mądrościowe" tj. Przyp., Syr. i Mądr., to ona niewątpliwie istnieje, lecz w każdym razie nie była ona bezpośrednią ile raczej tylko pośrednią. Jakub, znany ze swej pobożności biskup jerozolimski, żył jak wszyscy pobożni żydzi w atmosferze Psalmów i przejęty był duchem mędrców starozakonnych, i dlatego też w liście jego przebijają się te same co u nich idee społeczne, które przez lekturę ksiąg świętych i ustne nauczanie w synagogach stały się duchową własnością wszystkich pobożnych żydów. Można bowiem i należy przypuszczać, że za czasów Chrystusa istniała wśród Żydów palestyńskich przy nauczaniu religii, oprócz spekulacji i kazuistyki rabinów, metoda druga, dostosowana do potrzeb prostego ludu a opierająca się na wykładzie ksiąg „mądrościowych", które jak wiadomo podawały swym czytelnikom różne praktyczne wskazówki i upomnienia, odnoszące się do codziennego życia. Św. Jakub, jako nauczyciel gminy jerozolimskiej, wzorował się na tej ostatniej metodzie nauczania wiernych i wykorzystał ją również w swym liście.

Co się tyczy wpływu psalmów na poglądy społeczne Jakuba to należy go co prawda przyjąć, ale określić dokładnie stopień zależności jest rzeczą niezmiernie trudną. Psalmy a także inne księgi dydaktyczne wywarły swój wpływ raczej na ukształtowanie umysłu Jakuba a mniej może na bezpośrednią redakcję jego listu. Podobieństwa między Jakubem a Psalmami są stosunkowo dość liczne, ale nigdy nie dochodzą one do tożsamości wyrażeń. Tylko kilka słów czy

obrazów pozwalają nam domyślać się u Jakuba prawdopodobnych lub możliwych reminiscencyj.

Dla przykładu przytoczę najważniejsze reminiscencje i podobieństwa, jakie zachodzą między Jakubem a księgami dydaktycznymi St. T. odnośnie do kwestii społecznej.

1) *Psalmy*. Jak 1, 10—11 — Ps. 36, 2; 89, 6; Jak. 2, 5 — Ps. 112, 7n; Jak 5, 1 — Ps. 72, 18—20; Jak. 5, 3 — Ps. 72, 12; Jak. 5, 5 — Ps. 21, 30; 72, 7; Jak. 5, 6 — Ps. 36, 14; 93, 5n. 21.

2) *Job*. Jak. 1, 9 — Job 5, 11n.; Jak. 1, 10—11 — Job 24, 24; 27, 21; 14, 2; Jak. 2, 6 — Job 24, 4—12; Jak. 5, 1n. — Job 15, 23—32; 22, 22; 27, 19; Jak. 5, 5 — Job 15, 27; 21, 24; 15, 22.

3) *Przyp*. Jak. 2, 6 — Przyp. 14, 21; 30, 13nn.; Jak 2, 9 — Przyp. 28, 21; Jak. 2, 15n. — Przyp. 3, 28.

4) *Syrach*. Jak. 1, 9 — Syr. 11, 1; Jak. 1, 27 — Syr. 4, 10; Jak. 2, 6 -- Syr. 10, 22; 13, 17; Jak. 2, 9 — Syr. 4, 1; Jak. 2, 15n. — Syr. 4, 2—6; Jak. 5, 3 — Syr. 29, 10n.; Jak. 5, 4 — Syr. 31, 25n.

5). *Ks. Mądrości*. Jak. 1, 10 — Mądr. 2, 4; Jak. 2, 6 — Mądr. 2, 10; Jak. 5, 6 — Mądr. 2, 20.

Na koniec dodać należy kilka uwag o zależności św. Jakuba od nauki społecznej Chrystusa Pana. W liście Jakuba nie znajdujemy co prawda wyraźnych cytatów, zapożyczonych z Ewangelij, ale mamy za to stosunkowo dość liczne aluzje do nauki Jezusowej. Na 108 wierszy listu św. Jakuba napotykamy je w 46 wierszach. Z tych zaś niemal połowa (22 wiersze) przypomina nam naukę Chrystusa na Górze błogosławieństw. W liście Jakuba nowa nauka Jezusa tak się jednak zespoliła z dawną nauką proroków i starożytnych mędrców Izraela, że trudno dziś z całą pewnością zawyrokować, co właściwie pochodzi z nauki Jezusa a co ze St. T. Z mowy Jezusa na Górze błogosławieństw zaczerpnął Jakub prawdopodobnie między innymi myśl o biednych jako dziedzicach Królestwa Bożego (Mt. 5, 3; Łk. 6, 20) oraz groźby przeciw bogaczom (Mt. 6, 19n.; Łk. 6, 24; 12, 33).

Zakończenie.

Św. Jakub opierał się w swej nauce społecznej, jak to widzieliśmy powyżej, na znanych mu poglądach Proroków, Mędrców starozakonnych i na Ewangelii Chrystusowej. Pogląd biskupa jerozolimskiego na bogactwo i ubóstwo, wyrażony jasno i plastycznie w jego liście, pozostał na zawsze miarodajnym dla prawdziwych chrześcijan, którzy na serio brali wskazówki Zbawiciela i Jego Apostołów. Nie przywiązywali oni nigdy zbytniej wagi do bogactw i majętności tego świata, nigdy też nie uważali ich za ostateczny cel swego życia, lecz tylko za środek do celu tj. do zdobycia szczęścia wiekuistego w niebie. Prawdziwi wyznawcy Chrystusa po wszystkie czasy aż do dni ostatnich zadowalniali się zawsze posiadaniem rzeczy koniecznych do utrzymania życia i spełnienia swego zadania na ziemi, i nie gonili nigdy za znikomymi dobrami, których zdobycie i używanie połączone jest zwykle z niesprawiedliwością i grzechem. Wielcy Ojcowie Kościoła jak Cyryl Al., Bazyli, Jan Chryzostom na Wschodzie, a Ambroży, Hieronim i Augustyn na Zachodzie zwalczali w swych pismach wszelkie nadużycia bogactw i zachęcali wiernych do naśladowania ubogiego Chrystusa i do zachowania w życiu cnoty ubóstwa. Jej wielką wagę i znaczenie dla życia chrześcijańskiego i społecznego zarazem przypomniał na nowo światu znany „Poverello" św. Franciszek z Asyżu, który umiłował ubóstwo jako swą najdroższą oblubienicę. Ruch franciszkański, zwalczający przywiązanie do bogactw dobrowolnym ubóstwem, przyczynił się w XIII w znacznej mierze do odrodzenia zmaterializowanego podówczas chrześcijaństwa w Europie. Dzisiaj również nauka chrześcijańska o wielkiej cenie ubóstwa i o niebezpieczeństwie bogactw, głoszona przez św. Jakuba, pierwszego biskupa jerozolimskiego, nie straciła nic ze swego pierwotnego znaczenia. W obecnych czasach, kiedy na naszych oczach dokonują się wielkie przemiany społeczne, należy ją silniej niż kiedykolwiek podkreślać i przypominać wiernym, by w tej walce o byt i w gonitwie za dobrami

doczesnymi nie utracili duchowych i nie zgubili istotnego szczęścia swej duszy.

Kościół Chrystusa, pomny swego Boskiego posłannictwa, przypomina stale wiernym ich nadnaturalne przeznaczenie i zachęca ich gorąco do ubóstwa „w duchu", które odwodzi ludzi od zbytniego pożądania dóbr doczesnych i skierowuje ich serca ku rzeczom nadprzyrodzonym. Kościół, zachęcając wiernych w myśl nauki swego Założyciela do ubóstwa „w duchu", nie myśli wcale popierać bogatych w wyzyskiwaniu ubogich, owszem pragnie całą duszą, by i ci mieli zapewniony znośny byt na ziemi. Zdaje sobie bowiem doskonale sprawę z tego, że skrajny pauperyzm nie prowadzi wcale ludzi do Boga, lecz od Niego odwodzi, podobnie jak zbytnie bogactwo (Przyp. 30, 9).

Obecny Papież Pius XI (podobnie jak jego wielki poprzednik na katedrze Piotrowej Leon XIII), patrząc z jednej strony na straszne nadużycia kapitalizmu wobec proletariatu, a z drugiej widząc skrajną nieraz nędzę milionów upośledzonych, piętnuje w swych encyklikach nadużycia bogatych pracodawców wobec biednych robotników i zachęca wszystkich do sprawiedliwości społecznej, gdyż ona tylko, połączona z prawdziwą miłością bliźniego i miłosierdziem chrześcijańskim, może dzisiejsze społeczeństwo uchronić od grożącej mu ruiny. Na szczególniejszą uwagę zasługują wskazówki Piusa XI zawarte w jego encyklice „Divini Redemptoris", dotyczące nadmiernego przywiązania się do dóbr doczesnych, miłości chrześcijańskiej oraz sprawiedliwości społecznej. Zdaniem obecnie panującego Ojca świętego dzisiejsze wielkie niedomagania społeczne dadzą się naprawić tylko wtedy, jeśli ludzie pójdą za nauką Chrystusa, oderwą swe serce od znikomych dóbr doczesnych i zaczną ściśle wykonywać obowiązki, jakie na nich nakłada miłość i sprawiedliwość chrześcijańska. Bogaczom, którzy nie chcą dzielić się swym majątkiem z ubogimi braćmi, jak tego domaga się od nas Ewangelia (Łk. 11, 41), przypomina Papież znane nam słowa św. Jakuba Apostoła: „A teraz, bogacze, płaczcie i narzekajcie na nędze wasze, które na was przyj-

dą"... (Jak 5, 1nn)., ubogim zaś przywodzi na pamięć słowa tegoż Apostoła: „Przeto bracia bądźcie cierpliwi aż do przyjścia Pana"...

Przytoczenie powyższych tekstów z listu św. Jakuba przez obecnego Papieża wskazuje nam na to, że myśli społeczne pierwszego biskupa jerozolimskiego zachowały po dziś dzień swą wymowę oraz głębokie znaczenie dla całej ludzkości.

Lwów *Ks. P. Stach*

Miscellanea

I. Rozkopaliska palestyńskie.

1. Lachisz - Tell Duweir.

Lachisz jest kilkakrotnie wspomniane w St. Test. W Joz. 10, 31n. jest mowa o jego zdobyciu przez Jozuego. Joz. 10, 3; 12, 11; 15, 39 jest krótka wzmianka o królu z Lachisz. 2 Krn. 11, 9 wspomina, że Roboam uczynił w Lachisz miasto obronne. 4 Krl. 14, 19 opowiada, że w Lachisz został zamordowany Amazjasz, król judzki. W 4 Krl. 18, 14nn jest opowiadanie, że w tym mieście Sennacherib, król asyryjski, miał swą główną kwaterę podczas najścia na Chanaan, stąd też wysłał posłów do króla Ezechiasza z żądaniem uległości i oddania stolicy.

Na płaskorzeźbach z Niniwy (dzisiaj są w Br. Mus.) jest kilka scen, ilustrujących zdobycie Lachisz przez Sennacheriba, np. oblężenie i zdobywanie miasta, otoczonego wysokimi murami, przez wojska asyryjskie, składanie hołdu Sennacheribowi, siedzącemu na wysokim tronie, przez mieszkańców podbitego miasta. Zob. H. Gressmann, AoTB, fig. 138n. Micheasz 1, 13 wzywał mieszkańców Lachisz, aby zaprzęgali konie do wozów (i uciekali) prawdopodobnie przed najściem asyryjskim. Wreszcie podczas najścia Nebukadnecara na Chanaan Jer. 34, 7 wspomina, że tylko Lachisz i Azekah nie były zajęte przez Asyryjczyków.

Dodać trzeba, że w korespondencji Amarneńskiej jest także kilkakrotnie mowa o Lachisz (Lakisa, Lakisi), a także o królach Jabnilu, Zimrida. List, odnaleziony w Tell el Hesi, oskarża Zimridę o buntownicze zamiary względem Egiptu. (por. Knudtzon, Die El Amarna Tafeln, Lp. 1915, nr 328. 329.333).

Lachisz musiało być jednym z miast znaczniejszych w Chanaanie. Było ono w czasach późniejszych niszczone i odbudowywane i jeszcze raz niszczone, pamięć o nim zaginęła, nawet położenie było nieznane. W ostatnich czasach przypuszczano najpierw, że było położone w dzisiejszej miejscowości Umm-Lakisz (Guerin, Judée t. II, 290nn), potem w Tell el Hesi, leżących na południowy-zachód od Beit Dżibrin (Eleuteropolis). W ostatniej miejscowości prowadził w 1890 r. wykopa-

liska Flinders Petrie, potem w 1891-1893 r. F. J. Bliss (A Mound of many cities, Lond. 1898), którzy niemało odnaleźli materiału archeologicznego, i na tej podstawie przyjmowali tożsamość Tell el Hesi z dawnym Lachisz, jako pewne, tym bardziej, że pewne podobieństwo w brzmieniu nazw za tym przemawiało (por. J. G. Duncan, Digging up biblical history, t. I, 130nn.; 169nn.).

Ale już po 1920 r. niektórzy archeologowie (Allbright, Garstang) wątpili o tożsamości, uważając za bardziej prawdopodobne, że Tell el Hesi jest dawnym Eglonem, a Lachisz należy szukać gdzieindziej (por. ZAW. 1929, 3). Wzrok skierowano na Tell ed Duweir, położone 8 klm. na południowy-zachód od Beit Dżibrin, wśród pasma wzgórz, które biegną między górami Judejskimi i równiną Szefelah. W 1932/3 r. dzięki finansowemu poparciu Wellcome-Colt Expedition J. L. Starkey, który poprzednio zaprawiał się do prac archeologicznych pod kierunkiem doświadczonego i zasłużonego archeologa Flinders Petrie'go, rozpoczął tam badania rozkopaliskowe i prowadził je (pięć kampanii) aż do zabicia go przez Arabów w styczniu b. r.

Tymczasowe sprawozdania z prac rozkopaliskowych ogłaszano w Pal. Expl. Fund (Qu St), a gdy rozkopaliska przynosiły sensacyjne rezultaty, wiadomości o nich dawała nawet prasa codzienna.

Dodać muszę, że oprócz wspomnianych wyżej poparcie finansowe okazali potem Sir K. Marston, który wykazuje wielkie zainteresowanie sprawami biblijnymi, i napisał kilka ciekawych prac archeologiczno - biblijnych.

Domysły Allbright'a i Garstang'a znalazły swe potwierdzenie. W ruinach Tell Duweir odnaleziono szereg dokumentów, które pozwoliły stwierdzić, iż dawne Lachisz jest właśnie w tej miejscowości.

Nie chcę tu mówić szczegółowo o wszystkich rezultatach rozkopalisk, ograniczę się do ważniejszych, które dla biblistów mają większe znaczenie.

Najstarsze ślady człowieka w Lachisz stwierdzono z czasów przed okresem I Brązu (3000 - 2000); mieszkaniem jego były wtedy pieczary na zachodnich stokach wzgórza; później pieczary stały się miejscem chowania umarłych, a odnaleziono w nich niemało różnego sprzętu ceramicznego, miedzianego, pereł (jedna ze złota), i ślady tkanin. Z okresu II Brązu (2000 - 1600) odnaleziono mury wokoło wzgórza, które w ciągu następnych wieków często były poprawiane; w kilku miejscach stwierdzono wyłomy, uczynione prawdopodobnie przez

wrogów, zdobywających miasto. Stwierdzono dalej fortyfikacje, zbudowane przez Hiksosów, a szczególnie grube skarpy wokoło murów. Z czasów też Hiksosów odnaleziono sporo skarabeuszów i różnych naczyń ceramicznych. Z tego też okresu pochodzą fundamenty świątyni, którą trzykrotnie potem przebudowywano. Okres III Brązu (1600-1200) był najświetniejszym w historii miasta. Dawną świątynię, zburzoną prawdopodobnie przez Egipcjan, rozszerzono; miała 26×13 m., podzielona była na kilka części; we właściwej świątyni odnaleziono ołtarz z kwadratowych cegieł, prowadziły doń trzy stopnie, z tyłu zaś było podwyższenie, na którym stały prawdopodobnie wyobrażenia bóstw; po bokach stały trzy rzędy ław, przeznaczone prawdopodobnie na składanie ofiar. W ruinach świątyni znaleziono basen do ablucyj, sporo naczyń ofiarniczych, lamp, różnych przedmiotów złotych, alabastrowych, kościanych lub szklanych, cztery skarabeusze z imieniem faraona Amenhotepa III (1413-1377) i Tii, jego żony; jeden z nich w długim napisie hieroglificznym opowiada o ilości zabitych lwów przez tegoż faraona. Poza tym odnaleziono szereg przedmiotów, które dają pojęcie o stanie kultury ówczesnej. Są więc rzeźby z kości, przedstawiające podobieństwo kota, ogolonej głowy ludzkiej, pięknej formy dzban serpentynowy z jednym szerokim uchem, dwuboczny grzebień z kości słoniowej etc. (por. PEF. QUST. 1935, oct. pl. XIV-XVI).

Do początków tego okresu należy też odnieść duży podziemny tunel, wykuty w skale (4 m. szer. i wys.), który prowadził z zewnątrz pod mury miejskie. Starkey początkowo przypuszczał, iż to był podkop, uczyniony przez Egipcjan, gdy oblegali Hiksosów uciekających. Późniejsze badania nie potwierdziły przypuszczenia. Tunel bowiem prowadził ze środka miasta, jako szyb pionowy, był więc wykonany przez miejscowych inżynierów, którzy prawdopodobnie planowali w ten sposób dostać się do źródła, aby zapewnić miastu bezpieczeństwo na wypadek oblężenia, jak to było w Jerozolimie (Ofel), Gezer, Megiddo etc. Ale tunel w Lachisz nie został wykończony.

Ważniejszym i bardziej interesującym jest odnalezienie dokumentów z napisami, pochodzącymi z tego okresu. Trzy z nich są umieszczone na wierzchu glinianych przedmiotów, jeden na brązowym nożu. Pierwszym Starkey na podstawie warstw archeologicznych wyznacza czasy późniejsze (1295—1262), dla ostatniego zaś czasy Hiksosów (ok. 1.600). Napisy te wzbudziły wielkie zainteresowanie archeologów, ale

usiłowania, aby je odczytać, dotychczas się nie powiodły: każdy czyta je inaczej. Najpierw, stwierdzić trzeba, że znaki nie są jednakowe. Znaki na nożu (zob. PEQ. 1937, pl. VIII) mają charakter piktograficzny. Można w nich widzieć pierwszą próbę tworzenia pisma alfabetycznego. Czy próba ta była równoczesną i niezależną od alfabetu starosynajskiego (zob. H. Grimme, Die altsin. Buchstabenschrift, Berl. 1929), trudno z pewnością powiedzieć, gdyż za mało znaków (tylko cztery znaki na nożu) mamy do porównania. Odpowiedź jednak pozytywna wydaje się prawdopodobną, gdyż rysunek głowy (jest to spółgłoska *R*-r'osz) i węża (spółgłoska *N*-nachasz) bardzo przypominają odpowiednie znaki dla tych spółgłosek w napisach starosynajskich. Niektórzy autorowie (np. Gardiner, w The Times z d. 16. VII. 1937 r.) uważają je za dalszy rozwój pisma starosynajskiego.

Co się tyczy znaków na innych przedmiotach (por. PEQ 1937, pl. III—IV, str. 192), pochodzą one, jak już wspomniałem, z czasów późniejszych; podobieństwa ich ze znakami dokumentów starosynajskich nie można zaprzeczyć, ale z drugiej strony, nie można zamykać oczu na pewne między nimi różnice. Czy różnice te należy tłumaczyć dalszym rozwojem pisma w Lachisz? Trudno powiedzieć, tym bardziej, że ustalenie i dokładne ich odczytanie nie jest jeszcze pewne, jak to można wnioskować choćby z dyskusji T. H. Gaster'a i O. E. Burrows'a (por. PEF. QuST. 1934, 176nn; 179nn; 1935, 34nn; 87nn). Ale jest bardziej prawdopodobnym, że znaki na glinianych przedmiotach przedstawiają dalszy i późniejszy rozwój pisma starosynajskiego. Różnice w stosunku do pisma starosynajskiego wydają się dlatego poważniejsze, że znaki z Lachisz są położone jedna za drugą i w innej pozycji. H. Grimme w art. Die altkanaan. Buchstabenschrift, w Arch. f. Orientforschung 1935 (X), 267—281, i w pracy Altsinait. Forschungen 1937, uwzględniając też inne napisy (z Gezer, Bet Szemesz), wykazuje, że znaki napisów z Lachisz są dalszymi ciągiem pisma starosynajskiego, a jednocześnie ogniwem pośrednim, które łączy to pismo z alfabetycznym pismem fenickim (napis Achirama z XIII w.). Inni autorowie temu przeczą (np. H. Bauer, Ursprung des Alphabets, Lp. 1937. A. O.). Inni zaś sądzą, że zarówno starosynajskie jak też południowo-chananejskie i fenickie, a także klinowe z Ras Szamrah), są różnymi i niezależnymi próbami w kierunku stworzenia pisma alfabetycznego (por. S. Diringer, L'alfabeto nella storia della civiltà, Firenze 1937). Sądzimy, że sąd ostateczny w tej sprawie będzie wtedy możliwy, gdy więcej będziemy posiadali dokumentów z napisami.

Dla poznania stosunków chananejsko-egipskich bardzo ważnym i interesującym było odnalezienie podczas piątej kampanii dokumentów z egipskim pismem hieratycznym (por. PEQ 1937, 238 pl. VII). Pochodzą one z ok. 1.200 r. Są to przeważnie ostraka, a na jednym dość uszkodzonym tekst egipski mówi o dostawie zboża po żniwach. Uderza w nim, że określenie czasu jest łączone z wylewem Nilu („w roku czwartym, w miesiącu drugim po wylewie“), a także miary objętości są podane egipskie. Jest to pierwsze świadectwo, odnalezione w Chanaanie, że liczenie czasu (kalendarz) i miary egipskie były używane w Chanaanie. Można by przypuszczać, że dokumenty były importowane z Egiptu, ale Starkey to wyklucza, stwierdzając, że skorupki z wazki są pochodzenia miejscowego. Można więc przyjąć, że wpływ i zależność Chanaanu od Egiptu były utrzymane prawie do końca XIX dynastii, tj. do przyjścia Filistynów.

Najbardziej nas interesujące wyniki rozkopalisk pochodzą z okresu żelaza tj. ściśle czasów biblijnych (1200 do niewoli babil.). Z tego okresu odnaleziono nie mało rzeczy, które można uważać za ilustracje lub potwierdzenie danych biblijnych. W jednym grobie odnaleziono np. trójzębne widełki (zob. PEF. 1935, oct. pl. XVII), takie same prawdopodobnie, których używali synowie Helego do wyciągania mięsa ofiarnego (por. 1 Sam. 2, 13n.). Większe zainteresowanie budzi niewielka podłużna plakieta kościana, podzielona na trzy rzędy, a w każdym rzędzie jest dziesięć otworów (zob. PEFQ. 1935, oct. pl. XVII). Starkey przypuszcza, że jest to kalendarz miesięczny (30 dni), inni natomiast archeologowie sądzą, że to jest przyrząd do liczenia, wzór dzisiejszych liczydeł, oparty na systemie dziesiętnym.

Potwierdzenie ma opowiadanie 2 Krn. 11, 9 o zbudowaniu w Lachisz fortecy przez króla Roboama. Stwierdzono, że w X w. miasto zostało opasane podwójnym murem, a w środku był odbudowany pałac (akropol). W grobach z tego okresu odnaleziono dużą ilość wyobrażeń bogini Astarty, Reszefa (syr. bóg wojny Teszub), Dagona, a ponadto skarabeuszów egipskich i miejscowych, amuletów z wyobrażeniami bóstw egipskich — Besz, Izyda, Horus, Basztet. Element pogański musiał być w Lakisz dość liczny. Na tym tle są zrozumiałe słowa proroka Micheasza, zwrócone do mieszkańców: „zaprzęgaj konie do wozu, by uciekać, mieszkanko Lachisz; początkiem grzechu stało się to dla córki Syjon, że w tobie się znalazły występki Izraela“ tj. kult bałwochwalczy. Na jednej pieczęci, należącej do Szifatjahu syna Asiahu są wyrze-

zane ureusz skrzydlaty i symbol życia „ank“, — świadczące, że Hebreowie, noszący nawet ortodoksyjne imiona, nie krępowali się używania pogańskich religijnych symbolów egipskich.

Ślady oblężenia i zdobycia miasta przez Sennacheriba w 701 r. stwierdził Starkey w murach, a mianowicie w kilku miejscach stwierdził wyłomy z tego czasu pochodzące; odnalazł też poza murami hełm, w jakim są przedstawieni żołnierze asyryjscy na płaskorzeźbie z Niniwy; w jednym też grobie odnalazł znaczną ilość czaszek, prawdopodobnie ofiar przy oblężeniu miasta. Na uwagę zasługuje też pieczęć z wyrytym napisem (należy) „do Szebna’ (syna) Ahaba“. Jest możliwe, że pieczęć ta należała do Sobny, sekretarza króla Ezechiasza (przedtem był zarządcą pałacu Ezechiasza, por. Iz. 22, 15nn), o którym 4 Krl. 18 opowiada, że przyjmował wysłanników Sennacheriba, i który prawdopodobnie był potem wysłany przez Ezechiasza do Sennacheriba, urzędującego w Lachisz (18, 14).

Ale najciekawszym i dla epigrafiki starohebrajskiej nader ważnym było odnalezienie w 1934/5 r. 18 listów, pisanych na glinianych skorupkach (ostraka). Leżały one „w domu straży“, w garnku, pod grubą warstwą popiołu, powstałą po spaleniu miasta przez Nebukadnecara, a więc pochodzą z ostatnich czasów przed upadkiem Jerozolimy (586 r.). Są to „listy“, pochodzące od kilku osób (różnica pisma jest widoczna), większość była pisana przez Hoszajahu (Hoszajah), dowódcę placówki wojskowej do Ja’usza, wojskowego gubernatora w Lachisz (jeden ostrak zawiera ponadto listę imion prywatnych osób). Niewątpliwie w archiwum tym było więcej listów, ale przy spaleniu miasta musiały ulec zniszczeniu, a może będą jeszcze odnalezione. Pismo na nich w wielu miejscach jest zatarte i nieczytelne; dzięki wielkiej zabiegliwości przy i po ich odnalezieniu tekst ich nie doznał zbyt poważnego uszkodzenia, ale pomimo to wiele wierszy jest trudnych do odczytania lub wcale nieczytelnych. Odczytanie i opracowanie „Listów“ powierzono H. Torczynerowi prof. hebr. Uniw. w Jerozolimie, który po dwu prawie latach usilnej pracy wydał je p. t. The Lachish Letters, 1937, Oxf. Univ. Press (1 część).

Pytano początkowo: dlaczego „listy“ nie były napisane na papirusie, który w Chanaanie był oddawna używany (w IV liście jest wzmianka o karcie — *haddeleth*, dom. papirusowej), ale na glinianych skorupkach? Przypuszczano nawet z tego powodu, że dzisiejszy tekst jest tylko kopią. Wątpliwości te uznano później za nieuzasadnione. Wśród zawieruchy wojennej dowódca nie miał pod ręką papirusów, a mo-

że też uważał, że skorupki łatwiej posłaniec zaniesie do rąk adresata. Listy są pisane czarnym atramentem.

Znaczenie „Listów“ jest wielkie.

a) Dla historii języka hebrajskiego — dają nam poznać język hebr. z życia codziennego. Okazuje się, że język „listów“ jest zupełnie podobny do języka współczesnego proroka Jeremiasza, a także ks. Król. Wyrażenia i zwroty, jakie w nich się znajdują, stwierdzamy podobne w księgach św., np. w IV liście: „kto jest sługa twój, pies“ tj. uniżony, i w 4 Krl. 8, 13 mówi podobnie Hazael do Elizeusza: „a cóżem ja sługa twój, pies...“

b) Dla epigrafiki hebrajskiej — są to pierwsze dłuższe teksty, pisane pismem starohebrajskim. O piśmie tym z czasów dawniejszych mamy kilka świadectw: napis syloański (702 r.), pomnik Meszy, króla moabskiego (850-840), kalendarz rolniczy z Gezer (X w.), poza tym krótkie tylko teksty na ostrakach samarytańskich, pieczęciach. Z czasów późniejszych nie było świadectw. Lukę tę wypełniają „listy“ z Lachisz. Okazuje się, że pismo hebrajskie na początku VI w. uległo poważnemu rozwojowi (nawet w stosunku do napisu syloańskiego), przybrało bardziej kursywny charakter, ze skłonnością nachylania ku lewej stronie (niektórych zaś liter ku prawej), że starano się o graficzną dokładność i tożsamość znaków, że w używaniu t. zw. matres lectionis panowała dowolność, że zaim. 3 os. r. m. miał w l. p. na końcu *h*, a w l. mn. *waw* (anaszaw).

c) Do poznania historii ostatnich dni państwa judzkiego (przed upadkiem Jerozolimy) „listy“ nie wiele przynoszą nowego, jednak potwierdzają pewne szczegóły opowiadań Jeremiasza. Z „listów“ można wnioskować, że w Judei był stan wojenny. Hoszajahu nie mówi o Babilończykach, ale słowa jego są pełne niepokoju, w sygnałach zaś dawanych przez jedno miasto drugiemu można widzieć dowód, że miasta nie mogły inaczej z sobą się komunikować, gdyż wojska babilońskie grasowały w kraju. Hoszajahu stwierdza, że widział znaki z Lachisz, nie mógł zaś widzieć ich z Azekah (Tell Zakariah?). Czy wzmianka i łączenie tych dwóch miast ma co wspólnego ze słowami Jeremiasza, że wojska babilońskie (po chwilowym odstąpieniu od Jerozolimy) walczyły przeciwko miastom judzkim... przeciw Lachis i Azekah, bo te zostały były z miast judzkich miasta obronne“ (34, 7)? Trudno powiedzieć. Sytuacja w każdym razie Jausza w Lachisz musiała być trudna, jeżeli Hoszajahu w każdym prawie liście życzy mu, aby Jahwe dał mu usłyszeć „dobrą wiadomość“.

Natomiast w „listach“ jest podany cały czereg imion współczesnych osobistości. Większość ich ma charakter teoforyczny tj. drugą częścią składową jest imię Boże-Jahu, Jah wzgl. El. W pierwszym liście jest wymienionych dziewięć osób, siedem z nich ma imiona połączone z imieniem Bożym. Tę wielką przewagę imion, połączonych z imieniem Bożym Jahwe, można tłumaczyć reformą króla Jozjasza tj. współcześni pod wpływem tej reformy nadawali imiona swym dzieciom, nie można zaś tego brać za dowód religijności samych osób. Z proroctw Jeremiasza wiemy, że przed upadkiem Jerozolimy religijność Hebreów była w upadku.

Dodać też trzeba, że w liście siedem imion jest znanych w Piśmie św., a sześć z czasów Jeremiasza. Czy można przyjąć tożsamość osób, przynajmniej niektórych? W trzecim liście jest wzmianka, że wódz wojska (sar haccaba' — komendant) Akbor (napisane nieczytelnie, można czytać też Kebarjahu, Jikbariahu), syn Elnatana udał się do Egiptu. W Jer. 26, 22 zaś jest mowa, że król Joakim posłał do Egiptu Elnatana syna Akbora (w Jer. 36, 12. 25 jest on wymieniony wśród książąt). Czy Elnatan syn Akbora z Jer. jest synem Akbora, syna Elnatana z „Listów“? Trudno powiedzieć. — W tymże liście jest wspomniany Nedabiah (Nedabiahu) wnuk *(neked)* króla. Otóż w 1 Krn. 3, 18 jest wymieniony Nedabiah, syn Jechoniasza, syna Joakima. Ale o wnuku dojrzałym Joakima tj. synu Jechoniasza przed 586 r. nie mogło być mowy, a przy tym zam. neked niektórzy czytają *'ebed* tj. sługa króla. — Na uwagę zasługuje też odnaleziona pieczęć z napisem: *l. gedaliahu aszer 'al bajit* — Gedaliasza, który jest nad domem. Wyrażenie „aszer al bajit“ jest kilkakrotnie w Piśmie św. użyte, był to tytuł wysokiego urzędnika (maiordomus) w państwie judzkim, niekiedy połączony z prawem zastępowania króla (por. 4 Krl. 15, 5). Niektórzy autorowie przyjmowali, że właścicielem tej pieczęci był Gedeliasz, syn Achikama, którego po upadku Jerozolimy Nebukadnecar ustanowił swym namiestnikiem w Judei. Nie wydaje się to prawdopodobnym. Z samego podobieństwa imion nie można wnioskować o tożsamości osób.

Wśród rozkopalisk palestyńskich rozkopaliska w Lachisz archeologowie uważają za największe i najciekawsze, gdyż rezultaty ich istotnie są obfite, a niektóre z nich (napisy starosynajskie, listy) rzucają duże światło na dzieje i stan kultury w Chanaanie od najdawniejszych czasów.

Można też mieć nadzieję, że śmierć Starkey'a nie przerwie rozpoczętych prac, że Wellcome-Marston Expedition nie odmówi poparcia do prowadzenia dalszych rozkopalisk, które mogą przynieść niejedną jeszcze niespodziankę.

A.

II. Jak należy „poprawnie" pisać:

Beniamin czy Benjamin, Betlejem czy Betlehem, Galileja czy Galilea, Judea czy Judeja, itd.?

Nowa pisownia polska, uchwalona w 1936 r. przez *Komitet Ortograficzny,* zwołany przez Polską Akademię Umiejętności w porozumieniu z Ministerstwem W. R. i O. P., i zatwierdzona przez toż ministerstwo w dn. 24. czerwca 1936 r., wywołała — jak wiadomo — bardzo liczne zastrzeżenia. Mimo, że przewodniczący *Komitetu Ortograficznego,* prof. K. Nitsch, w *przedmowie* do *Pisowni Polskiej* (Przepisy — Słowniczek)[1], zapewnia, że regulamin pracy Komitetu był tak ujęty, iż nie mogła „zapaść żadna uchwała nie przedyskutowana na podstawie szczegółowego referatu na odpowiedniej komisji", to jednak zdaje się nie ulegać wątpliwości, że niejedne zagadnienia nie zostały *in concreto* wyczerpująco rozpatrzone. Słuszność tego twierdzenia wykażą — mamy nadzieję — następujące uwagi, które nasunęły się ich autorowi podczas przeglądania *Słowniczka,* umieszczonego na ss. 79-144, jako dodatek do „urzędowej" *Pisowni Polskiej.* Autor tych uwag, nie będąc polonistą, lecz biblistą, ogranicza się — rzecz zrozumiała — do analizy pisowni takich tylko słów czy nazw, podanych w „urzędowym" *Słowniczku,* które mają styczność z Biblią.

Otóż mimo radykalnych zmian, jakie wprowadziły nowe przepisy pisowni polskiej, cały szereg wyrazów i imion biblijnych czy pochodzenia biblijnego pozostał „nietknięty". Do tej kategorii należą takie słowa, jak: Abraham, alleluja, chasyd, cherub czy cherubin, Daniel, Ekklezjastes, Gedeon, Genezaret, Hebron, Herod, hosanna, Izrael, Jehowa[2], Jeruzalem i Je-

---

[1] Wyd. XI, Kraków *(Polska Akad. Um.),* 1936, s. 6.

[2] Jehowa, jako nazwa Boga Izraela, jest tworem sztucznym i błędnym (wywody ks. Tadeusza Radkowskiego, *Hebrajskie imiona boże, spostrzeżenia stare i nowe,* Warszawa, 1936, ss. 6-12, nie trafiają do przekonania). Imię Boga Izraela wymawiano pierwotnie: Jahwe.

rozolima, Job, Joachim, Józef, Kajfasz, Kalwaria, machabejski, Mateusz, Mesjasz, Mojżesz, Nabuchodonozor, Nazarejczyk, Noe, Ozeasz (lub Ozjasz), Synaj, itd. Inne natomiast wyrazy lub imiona biblijne uległy zmianie[1]. Tak, nie należy, jak do niedawna, pisać:

Benjamin	lecz:	Ben*i*amin[2],
Betlehem	lecz:	Betlejem[3],
Eljasz	lecz:	Eliasz,
Ezechjasz	lecz:	Ezechiasz,
Ezechjel	lecz:	Ezechiel,
Gabrjel	lecz:	Gabriel,
Goljat	lecz:	Goliat,

---

[1] Szkoda, że *Komitet Ortograficzny* nie zajął się pisownią imion: Aron i Izak. M. Arcta *Słownik Ortograficzny (=ASO)*, 3 wyd. (przejrzane i poprawione przez Stanisława Szobera), Warszawa, 1927, podaje pisownię: Aaron i Aron, oraz (tylko) Izaak. A 3. wydanie *Słownika Ortograficznego* Arcta zostało, jak zaznaczono wyraźnie w *przedmowie*, „ściśle dostosowane do zasad pisowni polskiej, ustalonych w uchwałach Polskiej Akademii Umiejętności w 1918 r.". Czyli do roku 1936 obowiązywała pisownia: Aaron lub Aron i Izaak. (Ks. arcyb. Symon, w *Pięcioksiągu Mojżeszowym* (Warszawa, 1912), pisze: Izaak i Aaron. Ks. Hozakowski, w przekładzie Pięcioksiągu dla Pisma św. wyd. przez Księg. św. Wojciecha w Poznaniu, 1926 nn., t. I, także posługuje się pisownią Izaak i Aaron. Również w Piśmie św. księży Jezuitów (Kraków, 1935) zastosowano pisownię Izaak i Aaron. Francuzi (por. np. A. Crampon, *La sainte Bible*, 1930; *Nouveau Petit Larousse illustré*, 1925) piszą: Aaron i Isaac; Niemcy (por. P. Heinisch, *Das Buch Genesis*, 1930, i *Das Buch Exodus*, 1934, w *Die hl. Schrift des Alten Testamentes)* — Aaron i Isaak; Anglicy (por. *The Holy Bible, Two-Version Edition being the Authorised Version*, Oxford) także — Aaron i Isaac.). Mimo to nie ulega wątpliwości, że pisownia Aron, Izak jest co najmniej równie uprawniona. Bo imię brata Mojżesza brzmi w hebrajskim dosłownie: 'Aharon, pochodne z 'Ah-ron. W LXX oddano to imię: Ἀαρών (czytaj: A*h*aron), a w Wulgacie, którego to przekładu dokonano z LXX, Aaron (czytaj: A*h*aron). Wobec faktu, że w hebrajskim imię brata Mojżesza brzmi: 'Aharon = 'Ahron, pisownia Aron jest — naszym zdaniem — bardziej zbliżona do hebrajskiego oryginału, aniżeli (dziwoląg) Aaron. — Podobnie przedstawia się sprawa pisowni imienia syna Abrahamowego.W hebrajskim bowiem imię to brzmi dosłownie: Jiҫehaq (raz jeden, mianowicie Ps. 105 (W. 104), 9 — por. także Am. 7, 9 — zachodzi pisownia: Jiśehaq (przez *sin)*. W LXX oddano to imię: Ἰσαάκ, w Wulg. konsekwentnie: Isaac. Jak z porównania z hebrajskim oryginałem wynika, tylko drugie „a" jest rdzenne, pierwsze natomiast *a* w greckiej (i łacińskiej) transkrypcji zastępuje rdzenne hebrajskie *h*. Greckie Ἰσαάκ równa się więc pisowni: Iz*h*ak. A do tego jest bardziej zbliżoną pisownia Izak, aniżeli dziwoląg Izaak.

[2] Ani benjaminek, lecz: ben*i*aminek.

[3] Stąd: Betlejemita, Betlejemitka, betlejemski, itd.

Jakób	lecz:	Jakub,
Jeremjasz	lecz:	Jeremiasz[1],
Judeja	lecz:	Judea,
Kajn	lecz:	Kain,
lewjatan	lecz:	lewiatan,
Marja	lecz:	Maria[2],
Sjon	lecz:	Syjon[3],
Tobjasz	lecz:	Tobiasz, itd., itd.

Nie mamy zamiaru rozpatrywać kwestii słuszności „ustalonej“ przez *Komitet Ortograficzny zasady*, w myśl której należy odtąd poprawnie pisać:

zamiast: Jakób — Jakub,
zamiast: Abdjasz — Abdiasz,
zamiast: Malachjasz — Malachiasz,
zamiast: Nehemjasz — Nehemiasz,
zamiast: Sofonjasz — Sofoniasz itd., lecz chcemy na *konkretnych przykładach*, zaczerpniętych z „urzędowego“ *Słowniczka*, wykazać, że nowym przepisom brak konsekwencji. Jak się bowiem zaraz przekonamy, *Komitet*, czy co najmniej Autor tego *Słowniczka*, kierował się przy ustalaniu pisowni nieraz względami *etymologicznymi*, nieraz natomiast raczej względami *historycznymi*.

Słowniczek ten jest niestety bardzo fragmentaryczny. Tak np. nie umieszczono w nim imienia *Izajasz*. A co do pisowni tego imienia można mieć wątpliwości, czy pisać, jak dotychczas[4]: *Izajasz*, czy też — wobec jawnej sympatii *Komitetu* dla „i“ a nieukrywanej antypatii dla „j“ — raczej *Izaiasz*. „Urzędowy“ *Słowniczek* milczy. Ale i *Przepisy* nowej *Pisowni milczą* o tym imieniu. Wprawdzie ustalono w rozdziale, traktującym o pisowni *nazw i nazwisk obcych*[5], że łacińskie *Veii* oddajemy przez *Weje*, a *Pompeii* przez *Pompeje*[6]. Podobnie ustalono[7], że oddajemy greckie *Ion* przez *Ijon*, a greckie *Io* — przez *Ijo* lub *Ijona*. Ale cóż nam te reguły pomóc mogą, skoro imię *Izajasz* nie jest ani łacińskiego, ani greckiego, lecz hebrajskiego pochodzenia? Co prawda, imię *Izajasz* nie jest obce tak greckiej jak i łacińskiej literaturze[8]. Pamiętać jednak trzeba,

---

[1] Stąd: jeremiada.
[2] Ani Marjan, marjański, lecz: Marian, mariański.
[3] I syjonista, syjonizm, itp.
[4] Por. *ASO*, 3. wyd., s. 89: *Izajasz*.
[5] Ss. 47 nn.
[6] S. 44, I A 2 d.
[7] S. 47, I B 5 a; por. s. 44, I A 2 a.
[8] W LXX = Ἡσαίας, w Wulg. = Isaias.

że ani grecki, ani łaciński alfabet nie odróżniają g r a f i c z n i e dźwięku „j“ od „i“ [1]. Jak więc pisać: *Izajasz*, czy *Izaiasz?* Etymologiczne pochodzenie tego imienia — w hebrajskim brzmi ono dokładnie: *Jesza'jahu* — przemawiałoby za pisownią: *Izajasz*. Ale i imiona typu: Abdiasz, Eliasz, Jeremiasz, Nehemiasz brzmią w hebrajskim: ‘Obadja(h) [2], ‘Elijja(h)[3], Jirmejahu[4], Nehemja(h), a mimo to piszą się — w myśl nowej pisowni — przez „i“. Słowa takie, jak: Galileja, Odyseja, onomatopeja, które według nowej pisowni należy pisać przez „j“, nie wchodzą w rachubę, gdyż piszą się w drugim przypadku: Galilei, Odysei, onomatopei. Jako przykłady, przemawiające za pisownią: *Izajasz*, moglibyśmy przytoczyć słowa: pijar, Betlejem, ajencja, Ajaks, bajarz, bajor. Wobec faktu jednak, że *Komitet Ortograficzny* w analogicznych wypadkach kierował się nieraz wyłącznie względami *historycznymi*, nie śmielibyśmy twierdzić, że pisownię *Izajasz*, która nam osobiście bardzo przypada do gustu, można uważać za „poprawną“.

In plus zaliczamy nowej pisowni to, że uchwaliła, by pisano: *Syjon, syjonista, syjonizm*, zamiast: Sjon, sjonista, sjonizm. Nazwa Syjon bowiem wywodzi się od hebrajskiego[5] *Cijjon*[6]. W LXX — z braku znaku dla oznaczenia dźwięku „c“ — Cijjon jest oddane przez Σιών, w Wulgacie — przez *Sion*. — A ponieważ w hebrajskim Cijjon akcent jest na pierwszej sylabie, na zgłosce *Cij-*, stąd po polsku należy poprawnie pisać i mówić: *Syjon*.

Nazwa „olbrzyma“ filistyńskiego, który walczył z Dawidem, brzmi w hebrajskim oryginale: *Gol-jath*. W LXX oddano to imię przez: Γολιάθ, w Wulgacie — przez: *Goliath*. Ponieważ tak alfabet grecki jak i łaciński nie posiada osobnych znaków graficznych na oznaczenie różnych dźwięków „j“ i „i“,

---

[1] Trudno stwierdzić, czy Grecy nigdy nie wymawiali „i“ jako „j“. U Rzymian rzecz przedstawia się inaczej. Mamy bowiem poważne dowody na to, że w łacińskim języku wymawiano jeden i ten sam znak nieraz jako samogłoskę „i“, nieraz zaś — jako współgłoskę „j“. Wykazuje to choćby znany powszechnie fakt, że mówiono: *ab* (nie: a) *innocente homine*, ale: *a* (lub: ab) *iudice*, że pisano i mówiono: *ex* (nie: e) *India*, *ex* (nie: e) *indice*, ale: *e* (lub: ex) *Iuliano*, *e* (lub: ex) *iugo*, *itd.* A tymczasem nowa *Pisownia Polska* każe pisać: ***koniektura, koniugacja, koniunktura*** (patrz *Słowniczek*, s. 99)...

[2] Plenior scriptio: ‘Obadjahu.

[3] Lub scriptio plenior: ’Elijjahu.

[4] Rzadziej: Jirmeja(h); LXX = ‘Ιερεμίας.

[5] Czy raczej: kananejskiego.

[6] Por. ks. Fic, *Syjon, miasto Dawidowe, w świetle tekstów i wykopalisk*, Lwów, 1933, s. 60 nn.

stąd co do brzmienia tego imienia miarodajną jest jedynie pisownia hebrajska. A według tej imię to brzmi niedwuznacznie: *Gol-jat*, nie: *Go-li-at*. Tymczasem nowa pisownia każe pisać: Goliat[1]. Snadź, że *Komitet Ortograficzny* nie kierował się w tym wypadku względami etymologicznymi, lecz historycznymi.

Według nowej pisowni należy pisać: *Kajfasz*[2]. Nazwisko to pisze znany „historyk żydowski" Józef Flawiusz: Καιάφας[3]. W greckim tekście Nowego Testamentu nazwisko tego arcykapłana jest oddane: Καιάφας, w przekładzie Wulgaty — Caiphas, rzadziej: Caiaphas. Po aramajsku przydomek ten brzmiał: Qajafa' albo Qajfa[4]. Czyli etymologiczne pochodzenie tego przydomku domaga się pisowni: Kaj-fasz. Tymczasem w myśl uchwał P. Ak. Um. z r. 1918 należało pisać: Ka-i-fasz. Jeśli mimo to *Komitet Ortograficzny* oświadczył się raczej za pisownią: Kajfasz, to widocznie w tym wypadku — świadomie czy nieświadomie — kierował się jedynie względami etymologicznymi.

Przy ustalaniu pisowni imienia *Kajna* natomiast względy historyczne były — zdaje się — decydujące. Albowiem według uchwał P. Ak. Um. z roku 1918 należało pisać: Kain[5]. *Komitet Ortograficzny* przejął tę pisownię, gdyż w „urzędowym" *Słowniczka*[6] *Kain* znalazł się w takim sąsiedztwie: „kaik, *Kain*, Kair, kajdaniarz. W hebrajskiej Biblii imię pierworodnego syna Adama brzmi: Qajin. Akcent spoczywa na pierwszej sylabie. Zresztą, zgodnie z fonetyką hebrajską, imię to można podzielić na zgłoski tylko w następujący sposób: Qa-jin. Ze względu na to nie ulega najmniejszej wątpliwości,

---

[1] *Pisownia Polska*, s. 92. — *ASO*, 3. wyd., s. 75: *Go-ljat; ASO*, 6. wyd., s. 79: *Go-liat*.

[2] Por. *Pisownia Polska*, s. 97. A nie jest to bynajmniej zwykła pomyłka drukarska, bo Kajfasz jest tu wymieniony po wyrazach: „kaik, Kain, Kair, kajdaniarz, kajet" i przed wyrazami: „kajuta, kajzerka", itd. Mimo to według *ASO*, 6. wyd., s. 89, należy raczej pisać: Ka-i-fasz. I tu błąd drukarski jest wykluczony, gdyż Kaifasz jest wymieniony po wyrazach: „kahał, Kahlenberg" i przed wyrazami: „kaik, Kain, kainit, Kair", itd.

[3] Starożytności, 18, 2, 2. Tu dosłownie: Ἰώσηπος ὁ καὶ Καιάφας.

[4] Czyli = hebr. *haq-qajjaf* = „inkwizytor". Por. Fr. Zorell, *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, w *CSS* (= *Cursus Scripturae Sacrae*), 2. wyd., Paryż, 1931, s. 643. Por. także M. Hagen, *Lexicon Biblicum*, *tamże*, t. I, 1905, szp. 713 n. (słowo: *Caiphas*).

[5] Por. *ASO* 3. wyd., s. 95, gdzie imię Qajin jest wymienione w następującym sąsiedztwie: ....Kaifasz, kaik, Kain, kainit, Kair, kajać....

[6] S. 97.

że w sylabie „-jin“ dźwięk „j“ jest silniejszy, niż następujące po nim „i“. Wobec tego zalecałoby się pisać: *Kajn,* a nie: Kain. Pisownia: Kain wzoruje się na transkrypcji greckiej [1] i łacińskiej [2]. A stąd płynie wniosek, że wręcz przeciwnie, niż przy ustalaniu pisowni: Kajfasz, *Komitet Ortograficzny* kierował się w tym wypadku wyłącznie względami natury historycznej.

Względy historyczne również zadecydowały o pisowni: *Betlejem,* zamiast etymologicznie poprawnej: Betlehem. W hebrajskim bowiem nazwa tego miasteczka brzmi stale: Bejthlehem. Nazwa ta jest złożona z dwóch składników, z *bejth* i *lehem.* „Bejth“ oznacza „dom, miejsce czy miejscowość, posiadłość czyli dzierżawę“, a „lehem“ — „zboże, chleb, pokarm [3]“. Jak to wynika z 1 Sam. 16, 1. 18; 17, 58; 2 Sam. 21, 19, Bejthlehem równa się określeniu: *bejth hallahmi,* oznaczając więc: *dzierżawę* (obfitego) *pokarmu.* Stąd można by Bejth-lehem = bejth hal-lahmi oddać przez: „dzierżawa obfitego pokarmu“ w znaczeniu: „żyzna okolica“. Nazwa ta przetrwała w tym znaczeniu wśród ludności miejscowej aż po dzień dzisiejszy. Albowiem Arabowie palestyńscy zwą miasteczko to: *Bejth-lahm* [4]. Toteż całkiem słusznie angielskie władze administracyjne Palestyny stosują stale pisownię: Bethlehem. Ustalona przez *Komitet Ortograficzny* pisownia *Betlejem* [5], jest tym bardziej zastanawiająca, że w LXX nazwa tej miejscowości brzmi stale [6] Βηθλέεμ [7], a w Wulgacie — Bethlehem. Wiemy wprawdzie, że

---

[1] W LXX: Κάιν.

[2] W Wulgacie: Cain.

[3] Stąd i *mięso,* jako że stanowi „pokarm“, może być nazwane „lehem“. W syryjskim języku wyraz „lahmo“ (por. J. Brun S. I., *Dictionarium Syriaco-Latinum,* Bejrut, 1895, s. 277, oznacza również: „chleb, pokarm“, w palestyńsko-arabskiej gwarze zaś wyraz „lahme“ (por. Leonhard Bauer, *Das Palästinische Arabisch, Die Dialekte des Städters und des Fellachen,* 4. wyd., Lipsk, 1926, s. 250) oznacza przede wszystkim: „mięso“.

[4] Patrz: *Census of Palestine 1931, Population of Villages, Towns and Administrative Areas,* by E. Mills, Jeruzalem, 1932, s. 35.

[5] Według uchwał Polskiej Akademii Umiejętności z r. 1918 — patrz *ASO* 3. wyd., s. 19 — należało pisać: Be-tle-em lub: Be-tle-jem.

[6] Także w Nowym Testamencie; por. Mt 2, 1. 5. 6. 8. 16; Łk 2, 4. 15; Jn 7, 42. Raz jeden tylko w LXX, mianowicie Joz 19, 15, oddano nazwę Betlehemu (zabulońskiego) przez Βαιθμάν.

[7] Lub — zwłaszcza w Nowym Testamencie — Βηθλεέμ. Opuszczenie w końcowej części składowej tej nazwy, mianowicie w —λεεμ, litery „*h*“ należy przypisać jedynie tej okoliczności, że alfabet grecki nie rozporządzał osobnym znakiem graficznym w pełnym tego słowa znaczeniu na oznaczenie tego dźwięku. Stąd mimo pisowni „Betleem“ należało nazwę tę wymawiać: Betle*h*em.

niejedni pisarze polscy — zwłaszcza minionych wieków — posługiwali się chętnie pisownią Betleem albo też Betlejem, w nowszych jednak czasach, przede wszystkim w artykułach i pracach o poziomie nie wyłącznie popularyzatorskim, przeważała pisownia etymologicznie poprawna: Betlehem. Toteż dziwimy się, że *Komitet Ortograficzny* zajął w tym wypadku tak ekskluzywistyczne stanowisko, postanawiając, by odtąd obowiązywała etymologicznie niewątpliwie „gorsza" pisownia Betlejem[1].

Podobnie przedstawia się sprawa ustalonej przez *Komitet Ortograficzny* pisowni: Beniamin. Imię bowiem najmłodszego syna Jakuba brzmi w hebrajskim stale Benjamin[2]. Na temat zaś znaczenia tego imienia czytamy w Rd. 35, 16-18, co następuje: „(w. 16). Potem wyruszyli (= Jakub i jego rodzina) z Betel. Skoro pozostało jeszcze *(do przebycia)* drogi aż do Efrata[3], gdy Rachel[4] uczuła *(poprzedzające)* rodzenie bóle. A miała mieć ciężki poród. (w. 17) Gdy więc podczas rodzenia odczuwała *tak* wielkie boleści, rzekła do niej położnica: 'Nie lękaj się[5], bo i tym razem masz syna[6]! (w. 18). Ponieważ jednak życie zaczęło z niej uchodzić, albowiem *(po porodzie)* umarła, nazwała go imieniem: Ben'oni[7]. Ojciec jego nazwał go natomiast: Benjamin[8]". Jak łatwo rozpozna każdy początkujący nawet hebraista, imię Benjamin jest złożone z dwóch pierwiastków, mianowicie z „ben" i „jamin". Pierwszy z nich, *bin* czy *ben,* oznacza „syn", drugi, *jamin,* oznacza „prawicę", miejsce „po prawicy" czyli „uprzywilejowane". Ponieważ Ra-

---

[1] Wobec ustalonej etymologii tej nazwy trudno zgodzić się na proponowany przez *ASO* 6. wyd., s. 23 sposób dzielenia jej na sylaby. Słownik ten każe nam bowiem nazwę tę tak dzielić: Be-tlejem, betlejemski....

[2] Por. Rd 35, 18; Sęd 5, 14; Oz 5, 8; Ps 68, 28, i częściej. Co do etymologii tego imienia por. zwłaszcza 1 Sam 9, 1, gdzie zachodzi pisownia: Bin-jamin (dwa słowa). Sęd 3, 15 jest wzmianka o „sędzim" 'Ehudzie (=Wulg. Aod), który (będąc rodem z pokolenia Benjamina) jest nazwany: ben-hajemini, czyli Benjamitą. Por. także Sęd 19, 16.

[3] Tzn. do Betlehemu.

[4] „Ulubiona" żona Jakuba.

[5] W znaczeniu: Bądź mężną!.

[6] Pierworodnym synem Racheli był Józef „egipski".

[7] Tzn. nowonarodzonego syna.

[8] Dokładnie: Binjamin. Sławny rękopis *Samaritanus* ma na tym miejscu nieco odmienną lekcję, mianowicie: *Binjamim*. Gdyby ta lekcja była pierwotna — co nie jest całkiem wykluczone, — wtedy imię to należałoby tłumaczyć: „Bin lub Ben=syn jamim=dni *(podeszłych)*" w znaczeniu: „Syn, zrodzony w podeszłym wieku". Stwierdzić wszakże wypada, że lekcja Binjamin jest co najmniej równie dobra.

chel była „ulubioną“ żoną Jakuba, stąd nie jest wykluczone, że w ustach Jakuba Benjamin miało oznaczać tyle co „syn zrodzony mi z ulubionej żony“. Istnieje wszakże jeszcze inna możliwość tłumaczenia. Nie brak bowiem autorów [1], którzy utrzymują, że wyraz *„jamin“* ma tu w przybliżeniu znaczenie: *szczęście*. Na potwierdzenie słuszności tego przypuszczenia powołują się na przekład Wulgaty do Rd. 35, 18, gdzie św. Hieronim umieścił za wyrazem Benjamin wyjaśniającą etymologiczne znaczenie tego imienia wzmiankę: „id est: filius dextrae“. Jak wiadomo zaś, „strona prawa“ uchodziła u starożytnych za zwiastunkę *szczęścia*. Zresztą, mniejsza o dokładne znaczenie imienia Benjamin, skoro nas zajmuje tylko kwestia pisowni tego imienia. A co do tego punktu najmniejsza nawet wątpliwość jest wykluczona, gdyż imię to pisze się w hebrajskim stale Ben*j*amin przez „j“, a nie: Ben*i*amin przez „i“. Co prawda w LXX [2] i Wulgacie [3] zachodzi stale pisownia: Beniamin. Ale zjawisko to jest bez wszelkiego znaczenia dla zagadnienia, które w tej chwili rozpatrujemy, z tej prostej przyczyny, że alfabety grecki i łaciński nie posiadają osobnych znaków graficznych na oznaczenie dźwięku „j“. Jeśli więc *Komitet Ortograficzny* — mimo to — oświadczył się za pisownią „Ben*i*amin“, to widocznie kierował się i w tym wypadku — czy świadomie czy nieświadomie nie zdołaliśmy stwierdzić — względami natury historycznej [4].

---

[1] Por. Gesenius-Buhl, *dz. przyt.*, wyraz: *jamin* I, 7, s. 302.

[2] W LXX oddano to imię: Βενιαμίν (lub: Βενιαμείν).

[3] W Wulgacie oddano to imię: Beniamin.

[4] W rzeczy samej jeszcze inne wytłumaczenie byłoby możliwe, mianowicie to, że odegrał tu decydującą rolę wpływ tych polonistów, którzy wymawiają „i“ = „ji“. Że w pewnych okolicach Polski ludność wymawia „i“ = „ji“, to fakt aż nadto dobrze znany. Za tym właśnie przypuszczeniem przemawiałoby to, że *Komitet Ortograficzny* tak wielką ujawnił w swych nowych przepisach sympatię dla „i“, że nie zawahał się w bardzo licznych wypadkach — jak się zdaje — skrzywdzić zasiedziałej od dawna w polskim alfabecie litery „j“. Osobiście jednak bylibyśmy skłonni „wierzyć“, że przypuszczenie to jest bezpodstawne. W tej „wierze“ utwierdzają nas następujące rozważania: że *Komitet Ortograficzny* był „ogólno“-polski i że, zdając sobie jasno sprawę z tego, iż alfabet polski posiada dlatego odrębne znaki graficzne na oznaczenie „i“ i „j“, że w współczesnym języku polskim odróżnia się najdokładniej dźwięki „i“ i „j“, nie wyeliminował z pisowni polskiej całkowicie litery „j“. A stąd radzibyśmy „wierzyć“, że jedynie względy natury historycznej odgrywały tu decydującą rolę. W niejednych wypadkach jednak współdziałała, zdaje się, i inna przyczyna jeszcze, mianowicie *zbyt szybki i ógólnikowy tryb*, w jakim dokonano tej rewizji pisowni polskiej.

Na brak *konsekwencji,* jeśli nie na zbytni pośpiech czy brak gruntowności i dokładności w pracy, u członków *Komitetu Ortograficznego* wskazuje fakt, że w myśl nowych przepisów należy pisać: *Galileja*[1] i *Judea*[2]*!* Dlaczego koniecznie mamy pisać: Galile*j*a, skoro w stosunku do starszej siostrzycy Galilei, do Judei, tenże *Komitet Ortograficzny* oświadczył się za pisownią: Judea? Na to pytanie inna odpowiedź nie jest — naszym zdaniem — możliwa, jak ta, że tak właśnie spodobało się autorytatywnie zadecydować członkom *Komitetu Ortograficznego,* lub—z jego ramienia czy w jego zastępstwie—Autorowi „urzędowego“ *Słowniczka,* dodanego do nowej *Pisowni Polskiej.* A do tego rodzaju „postanowień“ nie możemy, mimo najszczerszych chęci, mieć pełnego zaufania, gdyż wątpimy mocno w to, aby były wynikiem poważnej dyskusji.

Na tym kończymy swe uwagi. Cel, do którego zmierzają, jest — ufamy — osiągnięty. *Videant* więc *consules...!* Superrewizja, bardziej szczegółowa i gruntowna, byłaby bardzo wskazana. Tak nam przynajmniej się zdaje.

Poznań. ks. Dr Witold Gronkowski
październik 1937 r.

III. Z okazji odnalezienia pewnego bliźniaczego kodeksu Wulgaty.

W Brytyjskim Muzeum w Londynie wystawiono w przeszłym roku w sali rękopisów iluminowanych odnaleziony niedawno manuskrypt pergaminowego kodeksu łacińskiej Biblii, przy czym Dyrekcja Br. M. zwróciła się do publiczności z apelem o ofiary na zakupno tego wartościowego i dla Anglików czcigodnego rękopisu biblijnego.

Jest nim właściwie tylko nikły szczątek okazałego niegdyś kodeksu, powstałego w Anglii w latach 688—715. Dotychczasowy jego właściciel sprzedał go Br. M. po szczególnie

---

[1] Patrz *Słowniczek,* s. 91. — *ASO* 3. wyd. s. 69, podaje dwie możliwości: „Galileja albo Galilea“, *ASO* 6. wyd. zaś podaje (s. 73) — zgodnie z nowymi przepisami — tylko: Galileja.

[2] Patrz *Słowniczek,* s. 96. — *ASO* 3. wyd., s. 93, i *ASO* 6. wyd., s. 98, podają w tym wypadku również tylko: Judea (mimo: Jude*j*czyk, jude*j*ski).

uprzystępnionej cenie 1.000 funtów szterl. (26.000 zł). Szczątek ten stanowi 11 wspaniałych i dobrze zachowanych foliów o wymiarach 50 x 35 cm, z dwukolumnowym stychometrycznym tekstem per cola et commata. Pismo jest nadzwyczaj piękne i posiada cechy bezspornie angielskie, co wykazał już Dr Lowe. Na dochowanych foliach pergaminowych mamy następujące teksty: 3 Krl 21, 17-22, 54; 4 Krl. 1, 1-3, 25; 8, 27-10, 19; 15, 12-17, 15; 18, 35-19, 31; 19, 37-22, 13. Łaciński tekst jest hieronimową Wulgatą.

Wysoką wewnętrzną wartość naukową tego rękopisu, jako nowego świadka dla dokonywujących się studiów krytycznych nad naszą Wulgatą, podnosi równocześnie historycznie bardzo ciekawa okoliczność jego powstania i obecnego współistnienia z innym bardzo cennym, bratnim kodeksem. Historia ich powstania budzić może zainteresowanie, jako przyczynek do kultury i dziejów chrześcijaństwa w Anglii.

Wspomina św. Beda[1], że św. Ceolfryd, jego „praeceptor et nutritor", a znakomity opat dwóch równocześnie bliźniaczych klasztorów benedyktyńskich w północnej Anglii: Wearmouth i Yarrow, objąwszy około r. 688 rządy po św. Benedykcie Biscopie, znacznie się przyczynił do powiększenia księgozbiorów w obu jemu podległych klasztorach. Wróciwszy ze wspólnej z Benedyktem podróży do Rzymu w r. 678, skąd przywieźli wśród innych dzieł Cassiodora „Pandectes" biblijne, polecił Ceolfryd mnichom w Yarrow wykonanie trzech wspaniałych kodeksów z całkowitą Biblią łacińską (Pandectes). Wykazał to już Dom H. Quentin, po kardynale Gasquet drugi prezes Pap. Komisji Biblijnej dla krytycznego wydania Wulgaty, że tym rzymskim egzemplarzem być musiały Pandekty Cassiodora, które służyły kopistom z Yarrow jako wzór co do formatu, podziału i nawet ilustracyj odpisywanych trzech kodeksów (ad unum vetustae translationis quem de Roma adtulerat). Tekst jednakowoż był skądinąd, novae translationis, czyli nowym tłumaczeniem św. Hieronima, któ-

---

[1] Vitae quinque abbatum Wiremuthensium. W wydaniu C. Plummer'a, Bedae opera historica I 364-404 (Oxford 1896). Migne PL 94, 117 nn. „Bibliothecam utriusque monasterii, quam Benedictus (Biscop) abbas magna coepit instantia, ipse (Ceolfridus) non minori geminavit industria; ita, ut tres Pandectes novae translationis, ad unum vetustae translationis quem de Roma adtulerat, ipse superadiungeret; quorum unum senex Romam rediens secum inter alia pro munere sumpsit; duos utrique monasterio reliquit".

re definitywnie rugowało dotychczasową „Italę“; tekst ten był zapewne również ze zbioru Cassiodora pochodzący [1].

Według twierdzenia św. Bedy, pod którego zresztą fachowym nadzorem dokonane zostały te trzy arcydzieła grafiki benedyktyńskiej, obdarował Ceolfryd każdy ze swoich klasztorów jednym egzemplarzem, trzeci zaś zabrał ze sobą, udając się do Rzymu, by tam złożyć go w darze papieżowi Grzegorzowi II. Jako 70-cio letni starzec zmarł jednak świątobliwie w drodze do Francji środkowej (Langres, H-te Marne) dnia 25 września 716 roku. Część z jego 80 mnichów się składającego orszaku podążyła dalej do Rzymu, by dokonać pobożnego zamiaru swego zmarłego przełożonego, składając w hołdzie papieżowi cenny ten dar jako dowód swego przywiązania do Stolicy św. oraz pracowitości a szczególnie wysokiej kultury angielskich klasztorów, tak nie dawno temu założonych.

Nie wiadomo za czyją to sprawą, czy dzięki darowiźnie biskupa Teobalda z Chiusi (za czasów Ludwika Pobożnego) czy też za staraniem cysterskiego opata Piotra (pod koniec IX lub na początek X wieku), dość, że kodeks ten wypływa na światło dzienne dopiero w XVI wieku w toskańskim klasztorze cysterskiego opactwa San Salvatore, leżącego tak uroczo na wschodnim zboczu Monte Amiata, niedaleko Sieny. Opactwo to do roku 1230 benedyktyńskie, potem cysterskie, zostało w r. 1785 skasowane przez Leopolda II, arcyksięcia toskańskiego, młodszego brata austriackiego cesarza Józefa i jego od r. 1790 na tronie wiedeńskim następcę. Po kasacji klasztoru sławny jego kodeks biblijny, od swego dotychczasowego miejsca pobytu *amiatyńskim* zwany, przeszedł wraz z innymi jako najcenniejsze dziś cymelium medycejskiej Laurencjany do arcyksiążęcej biblioteki we Florencji.

Pierwszy katalogator nabytych kodeksów, wydając w r. 1791 Bibliothecae Leopoldinae Laurentianae catalogus codicum, I, pozwolił sobie na domysły, dzięki którym autorstwo kodeksu amiatyńskiego przypisał niejakiemu opatowi Serwandusowi z połowy VI wieku [2]. Pierwszym, co uwagę zwrócił na pewną niestosowność takiego tłumaczenia, był Gian. Battista De Rossi [3]. Albowiem przez cały niemal wiek przyjmo-

---

[1] Mémoire sur l’établissement du texte de la Vulgate, Rome-Paris 1922. (Collectanea Biblica Latina vol. VI) str. 438-452.

[2] str. 701 nn. Do tej jeszcze koncepcji skłaniał się ks. bp. A. Szlagowski, wydając w Warszawie w r. 1907 Wstęp ogólny do Pisma św. str. 94.

[3] Commentatio de historia, origine, indicibus scrinili et bibliothecae Sedis Apostolicae, Roma, 1886, LXXVI nn.

wano twierdzenie Badaniego. Wszystkich dotąd zwodził epigram na pierwszej stronicy kodeksu się mieszczący, w którym jednak widoczne były wydrapania tekstu we ww. 1. 2 i 5. Zmian tekstu dedykacyjnego dokonać musiał zapewne sam opat Petrus Langobardorum(!), który swoje nazwisko umieścił jako ofiarodawcy w miejsce innego przezeń wydrapanego. Epigram ten według fotografii podanej w Enciclopedia Italiana, VI, 923 brzmi następująco:

CENOBIUM (!) AD EXIMII MERITO
VENERABILE SALVATORIS
QUEM CAPUT ECCLESIAE
DEDICAT ALTA FIDES
PETRUS LANGOBARDORUM
EXTREMIS DE FINIB. ABBAS
DEVOTI AFFECTUS
PIGNORA MITTO MEI
MEQUE MEOSQ. OPTANS
TANTI INTER GAUDIA PATRIS
IN COELIS MEMOREM
SEMPER HABERE LOCUM.

De Rossiego zafrapowało określenie „extremis de finibus abbas". Wszak przez Badaniego podany opat Serwandus z Alatri (między Neapolem a Rzymem), ofiarując kodeks papieżowi Grzegorzowi Wielkiemu, nie był by siebie nazywał „extremis de finibus abbas". Badając więc bliżej miejsca wydrapań, zauważył kilka jeszcze rozeznać się dających resztek z dawnych liter, które go naprowadziły na właściwego ofiarodawcę Ceolfryda z Anglii[1]. Zupełne potwierdzenie tej hipotezy de Rossiego daje św. Beda, który w swojej „Vita 5 abbatum", z chlubą i radością wyrażając się o tym kodeksie, pisał, iż „in capite (habebat) scriptos huiusmodi versus:

„Corpus ad eximii merito venerabile Petri
Dedicat ecclesiae quem caput alta fides
Ceolfridus, Anglorum extremis de finibus abbas
Devoti affectus pignora mitto mei.
Meque meosque optans tanti inter gaudia patris
In coelis semper memorem habere locum. (PL. 94, col. 721)

Z porównania identycznych tekstów dedykacji zauważamy również, że prócz nazwy ofiarodawcy zmieniono jeszcze

---

[1] La Bibbia offerta da Ceolfrido abbate al sepolcro di S. Pietro, codice antichissimo tra i superstiti delle biblioteche della Sede Apostolica, w: Omaggio giubilare della Biblioteca Vaticana a Leone XIII. Roma, 1888. Por. Lecqlerq, Dict. Arch. Chret. II, 2, col 3260 nn. Battifol s. v. Amiatinus w Dict. de la Bible.

cel przeznaczenia: miast watykańskiego grobu św. Piotra wymieniono klasztor San Salvatore na górze Amiata. W ten sposób więc dzięki św. Bedzie bodaj jeden ze znanych kodeksów Pisma św. ma swoją historię powstania ustaloną i pewną.

Pozostałe atoli dwa inne bliźniacze kodeksy, przeznaczone „utrique monasterio" we Wearmouth i w Yarrow, uważano za zaginione na zawsze. Tymczasem w r. 1909 W. Greenwell (Rev) natrafił w sklepie antykwarycznym w New Castle (miejscowości bliskiej wspomnianym klasztorom) na pojedyncze folium pergaminowe, które C. H. Turner zdołał wkrótce zidentyfikować dzięki rzucającemu się podobieństwu z tekstem i formą kodeksu amiatyńskiego. W tym samym roku podarował je nabywca Br. Muz. Okazało się, że jest nim tekst łacińskiej Wulgaty św. Hieronima — 3 Krl. 11, 29—12, 18. Obecnie, wystawione razem, zdradzają swe najwidoczniejsze wspólne pochodzenie i bezwzględną przynależność jako część jednego i tego samego kodeksu. A ponieważ z kodeksem amiatyńskim mają te karty bardzo dużo cech wspólnych, by nie powiedzieć poprawniej: identycznych pod względem pisma, rozłożenia per cola et commata, formatu, wymiarów i tekstu itd., dlatego słusznie nabywcy uważają tych 12 foliów jako pozostałość jednego z tych kodeksów, pozostawionych w Anglii.

Jak wiadomo, jest kodeks amiatyński jedynym kodeksem, posiadającym prócz księgi Barucha całkowitą Wulgatę z przed VIII wieku. Na niego też zwrócono uwagę we wieku XVI, gdy urzeczywistniać poczęto polecenie Soboru Trydenckiego „Vulgata editio quam emendatissime imprimatur" (dekret 2 z IV sesji). W r. 1587 zmusił Papież Sykstus V opornych „fratów" z Amiaty do przysłania ich kodeksu do Rzymu, by wraz z innymi służył papieskiej komisji dla opracowania i wydania poprawnego tekstu Wulgaty. Jak D. Quentin wykazał[1], komisja, pracująca pod kardynałem Carafą, wykorzystywała w pełni znakomite walory dostarczonego jej kodeksu amiatyńskiego, który po dziś dzień uznawany jest i przez obecną komisję za najwartościowszy i jedyny świadek recenzji tekstu, przeprowadzonej dla zakonników we Vivarium przez Cassiodora w VI wieku[2], a sięgającej nawet przez Cassiodora aż do samego tekstu św. Hieronima. Otóż jeden z tych tak cennych kodeksów zachował się w kraju, dla którego z woli fundatora został przeznaczony. Nowo znalezione zaś szczątki jego siostrzanego kodeksu znalazły się po 12 wiekach w kraju a nawet

[1] Memoire... str. 173 nn.
[2] Por. Mémoire... str. 207. 404.

okolicy swego pochodzenia i przeznaczenia. Obecnie, dzięki ofiarności prywatnej, a zwłaszcza przyjaciół Bibliotek angielskich (Friends of the National Libraries), powiększają one już bezcenne wprost zbiory licznych i wartościowych rękopisów biblijnych, jakimi się szczyci Br. Muzeum, i stają obok tylu i tak czcigodnych relikwij, jak: kodeks synajski, aleksandryjski itd. itd. Jako wartościowy świadek tekstu hieronimowej Wulgaty, nowonabyty ten rękopis z Yarrow będzie podzielał uprzywilejowane stanowisko bratniego swego kodeksu italskiego. Dodać należy, że dokonano już i przesłano ich odbitki fotograficzne dla papieskiej komisji OO. Benedyktynów w Rzymie, pracujących od lat z górą 30 nad wydaniem krytycznego tekstu Wulgaty.

J. M.

O. Maria Józef Lagrange

(ur. 8. III. 1855 — † 10. III. 1938).

Katolicka nauka biblijna straciła męża, który przez długie lata był dla niej słupem ognistym.

Odrodzenie studiów biblijnych, jakie w ostatnim pięćdziesięcioleciu skonstatować możemy, jest w wielkiej mierze dziełem i zasługą tego wielkiego Dominikanina. Pap. Leon XIII w swej wiekopomnej Encyklice *Providentissimus Deus* wytknął im plan, wskazał kierunek i dał mocne podstawy. O. Lagrange był jednym z pierwszych budowniczych, najgorliwszym, który do późnej starości wszystkie swe siły poświęcił ich rozbudowie.

Szkoła Biblijna św. Szczepana w Jerozolimie, Revue Biblique, Ètudes Bibliques i ta niezwykła ilość prac naukowych, poświęconych objaśnianiu i obronie Ksiąg św. budzą podziw wszystkich — swoich i obcych — dla wielkiej pracowitości Zmarłego, dają świadectwo wielkiemu Jego duchowi.

Spraw, Panie, aby na Nim, który objaśnianie Twego Słowa uważał za swoje główne zadanie w życiu, spełniły się słowa Mędrca, mówiącego: Którzy mię objaśniają, będą mieć żywot wieczny“ (Eccli. 24, 31).

Redakcja P. B. zamierza następny zeszyt poświęcić przedstawieniu działalności naukowej i zasług O. M. J. Lagrange’a.

Recenzje

Ks. Dr Józef Kruszyński, Pięcioksiąg Mojżeszowy. Przekład z oryginału hebr. Komentarz. Lublin, 1937, str. X+864.

Salomon Spitzer, Pięcioksiąg Mojżesza. Tłumaczenie polskie z komentarzem. Kraków 1937.

Patrzymy z niezwykłym podziwem na pisarską i wydawniczą działalność Ks. Rektora Kr. Rok po roku wydał przekład proroctw Jeremiasza wraz z Lamentacjami i księgą Barucha (1935 str. 390), Księgę Psalmów (1936 str. 557), a ostatnio duży tom — przekład Pięcioksięgu Mojżeszowego. Zapał i pracowitość są istotnie godne podziwu.

Są to przekłady z języka hebrajskiego, a przy tym pierwsze przekłady katolickie Pisma św. w języku polskim, i dlatego tym większe ich znaczenie, a także zasługa Tłumacza.

O przekładzie Psalmów już dawniej mówiłem (zob. P. B. 1937, 88n). Mniej więcej tej samej metody trzyma się Tłumacz przy przekładaniu Pięc. tj. daje wierny i dosłowny, ale nie niewolniczy przekład z tekstu masoreckiego, nie zwracając uwagi, czy są jakie w nim skażenia, czy nie należało go traktować bardziej krytycznie, i poprawić skażone jego lekcje. A nie ulega wątpliwości, że skażeń pisarskich w Pięc. jest nie mało, i poprawienia ich dałyby lepszy tj. właściwy sens tekstu. Np. Rd 1, 20 ptactwo lata nad ziemią n a d (winno być p o d) utwierdzeniem; 4, 15 po słowach Kaina, iż „każdy kto mnie spotka, zabije mnie" należałoby początek słów Bożych za LXX V. P. Sym. Teod. przełożyć: N i e t a k, gdyż Bóg odmienne wypowiada zdanie. Dzisiejsza lekcja l a k e n — w przekładzie t a k (właściwie winno być: przeto, zaiste) jest błędna; 2, 24 należałoby dodać za LXX P. V. będą o b o j e jednym ciałem; 9, 4 należałoby opuścić z k r w i ą j e g o, bo jest to wyjaśniająca glosa. Należało więcej i częściej zaglądać do starych przekładów, które nie jedną lekcję zachowały lepszą. W Rd. 4, 8 stwierdziłem, że opuszczone w MT wyrazy w y n i j d ź w p o l e zostały uwzględnione z LXX. Brak ich w MT jest błędem oczywistym.

Co się tyczy samego przekładu, mogę powiedzieć, że jest on na ogół dobry. Tłumacz nie mało musiał włożyć trudu, aby trudne i zbyt zwięzłe zdania hebrajskie oddać w polskiej mowie, starając się, o ile to było możliwe, zachować jednolitość przekładu; nie mało musiał się nabiedzić, aby znaleźć odpowiednie pol-

skie formy, zwłaszcza w prawodawstwie rytualnym. Przekład jest jasny, niekiedy dla większej jesności są dodawane wyrazy (drukowane kursywą). Przełożenie jednak wielu tekstów można kwestionować, wiele innych należy uważać za niewłaściwe, to lub inne zdanie należało oddać dokładniej i jaśniej. Pod tym względem każdy tłumacz musi się spodziewać i być przygotowanym na krytykę. Przytoczę kilka przykładów, bo niemożliwe podać wszystkie. Rd. 1, 28 zwierzęciem, które czołga się (ma być rusza się) na ziemi; 2, 2 i poprzestał (ma być zaprzestał) w dniu siódmym; 2, 14 ta płynie ze wschodu (ma być na wschód) Asyrii; 2, 19 sprowadził do człowieka, aby rozpatrzeć, jak je nazwie; 3, 13 wąż zwiódł; 2, 14 pył spożywać; 2, 15 on zetrze głowę twoją (w Komentarzu jest uwaga, że zaimek hebr. hu należy stosować do jednostki, ale w tekście zaimek odnosi się tylko do nasienia, winno być przeto — ono); Od 3, 20 Tłumacz używa — Adam, Ewa, gdy przed tym człowiek i niewiasta; 2, 24 strzedz drogi drzewa żywota; 4, 1 otrzymałam człowieka z pomocą (zam. od) Boga; 4, 2 Kain był pracownikiem rolnym; 4, 15 umieścił Bóg piętno; 4, 26 zaczęto wzywać imienia Bożego (zam. Pańskiego wzgl. Jahwy); 6, 14 okręt z drzewa żywicznego (gofer w jęz. akad. gipari znaczy — polny). W prawodawstwie (Wyj.) zauważyłem wiele niejasnych i dwuznacznych zwrotów, np. Wyj. 21, 26 „jeśliby człowiek uderzył niewolnika w oko... i straciłby oko" jest nie jasne: kto straci? Wyj. 21, 28 „gdyby wół pobódł mężczyznę... i umarłby"; Wyj. 32, 25 Mojżesz widział, że naród jest ogołocony, bo Aaron go ogołocił na zniewagę etc.

Komentarz jest opracowany na ogół dobrze. Rezultaty najnowszych badań archeologicznych są w nim uwzględnione w szerokiej mierze, jak np. wykopaliska w Ur chaldejskim, Teleilat Ghassul etc... Komentarz jest fragmentaryczny, nie wszystkim się podoba. Wiele objaśnień można uważać za dobre i wystarczające, ale nie wszystkie. Pierwsze rozdziały Rodz. wymagały obszerniejszych i dokładniejszych objaśnień. We wstępie Tłumacz omówił obszerniej trzy zagadnienia: opis stworzenia świata wobec nauki (zbyt treściwie potraktowany), księga Rodzaju a opisy babilońskie (opowieść o stworzeniu, legenda o potopie), prawo Hammurabiego, — ale ponadto wiele jest jeszcze rzeczy, które wymagają obszerniejszego objaśnienia, i nie są w komentarzu uwzględnione. Wiele objaśnień jest niejasnych, po przeczytaniu niewiadomo, co Autor chciał powiedzieć. Nie mało wreszcie takich, które należy uznać za niewystarczające. Wielka szkoda, że Tłumacz nie znał doskonałych komentarzy P. Heinisch'a, które dają znacznie więcej rzeczowego materiału.

Na zakończenie krótko powiem o Wstępie ogólnym do Pięc. i szczegółowych do każdej księgi. Można się zgodzić, iż długie wywody polemiczne z poglądami radykalnych autorów o autorstwie Pięc. są dzisiaj zbyteczne, ale z drugiej strony nie można nie wiedzieć, że współcześni katoliccy bibliści nie powtarzają w całości zdań swych poprzedników w tej sprawie. Orzeczenie Kom. Bibl. z 1906 r. otworzyło im szeroką drogę do badania. Skwapliwie z tego bibliści korzystali, bo nie zamykają oczu na szereg trudności w dzisiejszym tekście Pięc., których nie da się wytłumaczyć, jeśli trzymać się będziemy ściśle tezy tradycyjnej. Żałować tedy można, że wiadomości wstępne o Pięc. i poszczególnych księgach są zbyt skąpe, nic o nowych badaniach autorów katolickich nie mówią.

Zdając jednak sobie sprawę, że przekład Pięc. Mojżeszowego jest pierwszym katolickim przekładem z oryginału hebrajskiego w języku polskim, że Tłumacz musiał bardzo dużo trudu włożyć, aby przezwyciężyć liczne trudności, które w pracy swej napotykał, nie mogę powstrzymać się od wyrażenia mu uznania za dzieło, którym nas obdarzył, i zarazem życzenia, aby zamiar swój przełożenia wszystkich ksiąg św. mógł doprowadzić do szczęśliwego końca.

Przekład Pięc. Mojżesza, wydany przez S. Spitzera jest trzecim żydowskim przekładem na język polski. W 1895 r. rab J. Cylkow ogłosił przekład, który odznaczał się pięknym językiem polskim i ścisłością (dziś wyczerpany). W 1931 r. wydał Pięc. rab. J. Mieses. Chciał on dać przekład „nie robiący wrażenia przekładu — o stylu niesztucznym, a potoczystym“, ale niestety, pod względem języka polskiego nie dorównuje przekładowi Cylkowa, jest zbyt codzienny, a zdania i zwroty polskie nie mają należnej i poprawnej budowy. Przekład też sam pod wielu względami nie jest dokładny, niekiedy zbytnio odbiega od oryginału, liczne są opuszczenia w tekście zarówno polskim jak i hebrajskim (może z winy korektorów?). Przekład r. Miesesa nie miał objaśnień.

W 1937 r. ukazało się tłumaczenie Pięc. przez S. Spitzera (dotychczas dwa zeszyty). Tłumacz sam stwierdza, że chciał dać ściśle i wierne tłumaczenie, ale zarazem zgodne z duchem języka nowoczesnego polskiego, a do niego odpowiednie objaśnienia. Tłumacz pomija postulaty krytyki tekstowej, uważając dzisiejszy tekst masorecki za zupełnie poprawny i nieskażony. Nie zwraca np. uwagi, że w Rd. 4, 8 brak jest słów Kaina do Abla *wyjdźmy w pole*, zachowanych w starych przekładach, i przekłada: „i rozmawiał Kain z Ablem, bratem swoim. I stało się, gdy byli w polu“... Takich opuszczeń i skażeń w tekście hebr. jest nie mało, ale żydowscy tłumacze na ogół ich nie uwzględniają.

Przekład sam, trzeba powiedzieć, wypadł dobrze. Tłumacz przekłada wiernie i dokładnie każde zdanie, i nie mało mogłem stwierdzić zwrotów, które bardzo dobrze i nawet lepiej oddają myśl oryginału, aniżeli inne tłumaczenia.

Język polski przekładu wprawdzie nie dorównuje językowi Cylkowa, jednak na ogół jest czysty i poważny, choć nowożytny. Hebraizmów nie wiele mogłem stwierdzić. Mniej szczęśliwych przekładów jest także nie mało, jak np. Rd. 1, 2 „ciemność była nad wodozbiorem, a duch Boga unoszący się nad powierzchnią wód; 1, 7 zdziałał Bóg; w. 9 niech się uwidoczni susza; w. 11 niech porośnie ziemia roślinnością; w. 20 na powierzchni przestworza niebios; w. 26 stwórzmy człowieka; 2, 2 i uzupełnił Bóg z dniem siódmym; 2, 3 które stworzył (by nadal było czynne); 2, 18 stworzę mu pomoc godną jemu; 2, 21 zesłał Bóg znużenie na Adama, i zwarł ciało; 2,24 i stają się organizmem jednym etc.

Uwagi, objaśniające tekst, są krótkie, oparte przeważnie na dawnych egzegetach żydowskich. Tłumacz kładzie nacisk na stronę moralną tj. jakie nauki daje tekst biblijny dla życia ludzkiego. Niekiedy objaśnia tekst w znaczeniu symbolicznym (upadek). Z wielu objaśnieniami nie można się zgodzić, niektóre są przestarzałe i niedostateczne, choć są dowodem wielkiego pietyzmu Tłumacza dla księgi św.

W krótkich wiadomościach wstępnych Tłumacz zapoznaje czytelnika z treścią księgi, mówi o jej autorstwie i jedności, przekładach i wybitnych komentatorach. W sprawie autorstwa twierdzi, że z wyjątkiem kilku miejsc, które może Jozue włączył, jedynie Mojżesz jest autorem Pięc. Błędne natomiast daje wiadomości o św. Hieronimie, jakoby za przekład Pięc. na język łaciński został wyklęty(?)..., że Vulgata na Soborze w Trydencie uznana została za równą tekstowi hebrajskiemu.

Kraków. Ks. Józef Archutowski.

*
* *

E. Pannier, Les Psaumes, Paris 1937, XLVI—600. (Tome V. La sainte Bible.

E. Pannier, profesor katolickiego uniwersytetu w Lille i b. konsultor Kom. Bibl., umarł dnia 13. I. 1937 r. w chwili, gdy ostatnia jego praca była pod prasą.

Psalmy były ulubioną dziedziną jego pracy. W roku 1908 wydał Les psaumes d'après l'hébreu en double traduction (lat. et franc.). W roku 1913 — Le nouveau psautier du bréviaire romain, traduction sur les originaux. Wreszcie, w roku śmierci Autora wychodzi z druku najobszerniejsza jego praca poświęcona psalmom.

W stosunkowo obszernym, jak na pracę naukowo-popularną, wstępie podaje P. ogólne wiadomości tyczące się psałterza i psalmów. W tego rodzaju wstępie nie można się spodziewać rzeczy nowych, dotychczas nieznanych.

Mówiąc o czasie powstania psalmów (str. VIII) twierdzi, że psalmy, zawarte w trzech pierwszych księgach psałterza, pochodzą z okresu przed niewolą babil. Wszystko to, co naprowadzałoby nas na myśl późniejszego pochodzenia tych psalmów, należy traktować jako dodatki późniejsze. Nie jest jednak wykluczone, że jakiś późniejszy psalm mógł się dostać do jednej z trzech pierwszych ksiąg później.

Przeciwnie ma się rzecz z psalmami księgi czwartej i piątej. Powstanie lub kompilacja tych psalmów powinna być raczej odniesiona do okresu późniejszego, do okresu po niewoli babil. Wszelkie aluzje do tego okresu nie mają swego źródła w dodatkach, ale w częściach integralnych psalmów. I tu również nie jest wykluczone umieszczenie wcześniej powstałego psalmu. Ale są to raczej tylko wyjątki. Można by tu zrobić uwagę, że jak długo nie będziemy znali dokładnych dat powstania poszczególnych ksiąg, tak długo nie będziemy mogli nic powiedzieć o wieku psalmu tylko na tej podstawie, że znajduje się on w tej lub innej księdze psalmów. Inne kryteria, i to raczej przy rozważaniu poszczególnych psalmów wzięte pod uwagę, mogą nas naprowadzić na czas powstania psalmu.

Jeżeli księga pierwsza powstała po niewoli babilońskiej, jest zupełnie możliwe, że dostały się do niej nie tylko psalmy dawniej powstałe, ale też i w tym właśnie okresie.

Mówiąc o autorstwie psalmów P. twierdzi (str. XI), że należy liczyć się ze wskazówkami, podającymi nam imię autora, wiele jest bowiem wskazówek oryginalnych, a przynajmniej zostały one umieszczone bardzo dawno, zgodnie z wiadomościami, zaczerpniętymi z tradycji. Nie przecząc wcale wartości tradycji przy ustalaniu autorstwa poszczególnego psalmu, nic nie wiemy o tym, aby „wiele“ tytułów było oryginalnych, aby „wiele“ tytułów pochodziło od autorów psalmów lub od współczesnych autorów.

Pomiędzy różnymi wyjaśnieniami psalmów złorzeczących (str. XXVIII), każe nam P. zwrócić uwagę na ich styl poetycki i prorocki, na hyperboliczne wyrażanie się, skutkiem czego „sens realny powinien być dotykalnie złagodzony“.

„Zresztą — twierdzi Pannier — wyrażenia zaczerpnięte są z bieżącego słownika epoki“.

Każdy język i w każdej epoce ma odpowiednią ilość wyrażeń złorzeczących. Dzisiaj chyba w żadnym języku nie brak te-

go rodzaju wyrażeń, a jednak obfitość wyrażeń złorzeczących nie usprawiedliwia złorzeczącego bliźniemu. Podobnie i styl poetycki i hyperbole trudności nie zmniejszą.

W formie poetyckiej można równie dobrze wyrazić życzenia dobre jak i złe. Dlaczego autor natchniony wybrał właśnie złorzeczenia?

Widząc hyperbolę w życzeniu śmierci możemy złorzeczenie sprowadzić do ciężkiej choroby. Nie ulega wątpliwości, że w podobnym wypadku sens realny „dotykalnie" złagodzimy, ale złorzeczenie pozostanie zawsze złorzeczeniem i będzie wymagało wyjaśnienia.

Nie można się zgodzić na twierdzenie, że psalmy, przypisywane Azafowi, są zawsze psalmami narodowymi (str. XIII), bo np. ps. 73, jest psalmem indywidualnym, chociaż należy do psalmów Azafowych.

Pannier podaje tekst podwójny. Na każdej stronicy znajdujemy najpierw tekst Wulgaty łacińskiej, a bezpośrednio po nim francuski przekład tekstu oryginalnego. Pozwala nam to łatwo jednym rzutem oka ująć podobieństwa i różnice dwóch tekstów.

W uwagach egzegetycznych Pannier uwzględnia, i to dosyć często, i krytykę tekstu. Słowa hebrajskie podane są w transkrypcji, a nie alfabetem hebrajskim.

W wyjaśnianiu psalmów trzyma się powszechnie przez autorów katolickich przyjętych poglądów.

Zdarzają się pewne niedopatrzenia lub mniej jasne wyjaśnienia, na które trudno się zgodzić. Do niedopatrzeń np. zaliczyć należałoby to, co P. mówi o ucieczce Dawida z Palestyny (!) w obawie przed prześladowaniem Saula (str. 47).

Niejasny natomiast jest komentarz do ps. 16, 10. 11. Treść drugiej połowy psalmu uważa za mesjańską w sensie typicznym (str. 47). O pierwszej połowie w. 10, mówi, że „nie może mieć na względzie Dawida w sensie literalnym, lecz tego, który narodzi się z jego pokolenia". A więc w sensie literalnym mówi pierwsza połowa w. 10 o Chrystusie.

Niejasno natomiast wyraża się co do rodzaju proroctwa mesjańskiego w drugiej części tegoż wiersza. W spornym rozumieniu rzeczownika szahath przechyla się P. zdecydowanie na stronę tych, którzy w szàhath chcą widzieć „grób, dół". Tłumaczy więc drugą połowę w. 10: „nie pozwolisz zstąpić do grobu (w kom.: ujrzeć dołu) temu, który jest ci wierny". Może być to rozumiane w sensie mesjańskim, ponieważ, zdaniem P., ujrzeć dół należy brać w znaczeniu przedłużającego się pobytu w grobie. „Nie pozwolisz zstąpić do grobu (ujrzeć dołu) temu, który jest ci wierny", tyle znaczy, co

nie pozwolisz, aby przedłużał się pobyt w grobie tego, który jest ci wierny.

Czy te słowa odnoszą się do Dawida, czy do Chrystusa, czy może i do Dawida i Chrystusa równocześnie?

Z tłumaczenia wiersza następnego wynika, że P. odnosi je do Dawida i do Chrystusa równocześnie. Tak bowiem zaczyna egzegezę wiersza następnego: „Wiersz następujący (w. 11) odpowiada również o wiele ściślej chwale i szczęściu życia Chrystusa zmartwychwstałego, niż wszystkim łaskom udzielonym Dawidowi, aż do jego śmierci".

Ponieważ tylko „o wiele ściślej" odpowiada Chrystusowi, więc mniej ściśle odpowiada i Dawidowi. Ponieważ „również", więc i druga połowa wiersza poprzedniego odnosi się w pewnym stopniu do Dawida. Pierwszą połowę wyraźnie w znaczeniu dosłownym odnosi do Chrystusa.

W jednym i tym samym wierszu (10) nie możemy doszukać się dwojakiego rodzaju sensu mesjańskiego.

W Ps. 11, 8 niepotrzebnie, naszym zdaniem, idzie P. za LXX, Wulg. Grätzem, Kittel'em, wbrew wielu komentatorom, tak niekatolickim, jak i katolickim, że tylko wymienię zpośród katolickich uczonych O. Lagrange'a i Calès'a. Odmawia temu wierszowi w tekście masoreckim głębokiego sensu eschatologicznego, który usprawiedliwiony jest rozwojem myśli w ps. 11.

Należało by też trochę więcej miejsca poświęcić wyjaśnieniu ps. 17, 15, ponieważ należy on do tych nielicznych urywków St. T., w których jest mowa o nagrodzie oczekującej sprawiedliwych w życiu przyszłym.

W zestawieniu literatury (str. XLIV) należało wymienić dzieła przynajmniej tych autorów niekatolickich, na których często powołuje się P. w komentarzu, zwłaszcza, że w komentarzu wymienia nazwiska autorów, nie podaje natomiast tytułów dzieł.

Bezwątpienia praca E. Pannier dopomoże do lepszego zrozumienia Wulgaty, bo chyba ten cel postawił sobie A. jeżeli na pierwszym planie umieścił tekst Wulgaty.

Lublin. **Ks. Tomasz Wilczyński.**

* * *

Dr Joh. Schmidt, Studien zur Stilistik der alttestamentlichen Spruchliteratur (Alttest. Abhand. XIII. 1) Münster. 1936, XI+76.

Dobre zestawienie i omówienie właściwości, które stanowią cechę t. z. ksiąg mądrościowych, a przede wszystkim pierwowzoru tego rodzaju tj. ks. Przypowieści. Tą pracą autor słusznie uzyskał stopień Doktora na Wszechnicy Wrocławskiej. Po wstępnych wywodach o wyrazie m a s z a ł i stylistyce (1-11) A. oma-

wia budowę zdań o jednym lub więcej członach oraz o jednym lub więcej wierszach (12-36); potem mówi o doborze odpowiednich słów i form gramatycznych (37-50), składni zdaniowej i następczości słów, z krótką wzmianką o rytmice i strofice (50-66). Następnie mówi o odrębności rodzaju literackiego przypowieści ze swoją ludzką, praktyczną mądrością, a w dodatku o związku mądrości hebrajskiej z babilońską i egipską (67-74).

Podstawą m a s z a l nie jest porównanie ani budowa dwuczłonowa, gdyż istnieją też jedno i trzystychowe. Autor słusznie odrzuca urojoną zasadę, która z wierszów mądrościowych nieubłaganie każe usuwać trzeci stych. Ponieważ czas. m a s z a l znaczy: panować i porównać, A. przychyla się do zdania, że źródłosłowowi odpowiada arabskie m a t h a l a — stać, dostać. „Dostać do kogo" jest stykać się z nim, zrównać, a umysłowo przyrównać się, upodobnić. Sam m a s z a l tedy jest coś stałego, statecznego: prawidło życia praktycznego. A prawidło takie jest prawdziwe i zawsze i dla wszystkich ważne. Dzieli się m a s z a l na różne rodzaje: proste przysłowie, docinek, wyrocznia, przypowieść, maksyma. Za najstarszą formę A. przyjmuje przysłowie, mądre orzeczenie jednostychowe. Atoli trudno uwierzyć, żeby przysłowie nie mogło być dłuższe od jednego stychu, zwłaszcza gdy dwuczłonowy układ rytmiczny zdań kołysze całą duszą narodu. Wszak przykłady jednostychowych i jednowierszowych zdań nie dopisują, a jednostychowe są często w rzeczywistości dwustychowe, jednowierszowe zaś stoją w nieodzownym związku z innymi wierszami. Przyp. 24, 23 jest jeden stych, ale wymaga uzupełnienia drugim podług 28, 21, gdzie ten wiersz się powtarza, i stoi w ścisłym związku z w. 24-26. Sir. 5, 15 jest pierwszym stychem należącym do następnego, liczonego jako 6, 1. Przyp. 1, 10 jest jeden stych, nie wiersz, i z w. 11 stanowi czworostych. Owszem, wiele stychów i dwustychów można było użyć na oddzielne maksymy, i takie użycie objaśnia częściowy nieład czy rozerwanie należnych do siebie wierszy.

W ogóle wywodom dodałoby większej jasności dobitniejsze rozróżnianie wiersza, stychu, człona zdaniowego. Słuszne twierdzenie, że zdanie wzgl. jego członki powinny stanowić jakąś zwartość gramatyczną, ważne jest w swoim rodzaju także dla stychu. Lecz zdanie jednoczłonkowe może się rozciągać na dwa stychy czy dwa członki rytmiczne. Żeby dopiero zbieracze zestawili pokrewne a dotąd samoistne maksymy ludowe w mniejsze lub większe zbiory, jest dość wątpliwe.

Do przypowieści liczbowych przez małą poprawkę s z e s z albo poprawniej s z i s z a h (zam. 'i s z) zaliczyć trzeba Przyp. 6, 12-15: „Człowiek niegodziwcem jest sześciu nieprawościami",

gdzie w następnych w. 16-19 są omawiane nadużycia serca i zmysłów. Ale czy można twierdzić, że poszczególne w tak osobliwe karby ujęte zdania istniały kiedyś samodzielnie?

Słusznie A. opowiada się za istnieniem strofiki i za łączeniem się ściślejszym kilku zwrotek w mniejsze wspólnoty, oraz odrzuca jednostajność liczbową w okrajaniu zwrotek. Czy miano poematu nadaje się tylko utworowi samodzielnemu, czy też oddzielnym w skład dzieła wchodzącym, jest obojętne. Rzeczywiście Sir. i Przyp. 1-9 składają się z takich poematów, nawet Przyp. 1-2 wprowadza się jako rozwaga nad zbiorem Salomona, bo pierwsze miszlej nie jest tytułem, lecz tekstem: „Przypowieści przypowieści Salomona tj. najważniejsze z przypowieści, a wyliczone w. 7-8 jako 1 i 4 przykazanie.

Książkę bez zasadniczych zastrzeżeń możemy polecać. Przytoczone tu odmienne zapatrywania nie są przeszkodą wartości, i życzymy Autorowi dalszych plonów na tej niwie.

Ks. Dr P. Szczygieł M. S. C.

*
* *

Bogaczewicz F. Dr O. Paronomazja w Nowym Testamencie. Kraków 1937. str. X, 102.

Cieszyć się należy z każdej pracy i z każdej książki, która zjawieniem się swoim powiększa wciąż jeszcze ubogi dobytek naszego piśmiennictwa biblijnego w Polsce. Stopień tejże radości będzie jednak dla zrozumiałych powodów podlegał wahaniom. Inna bowiem będzie radość nad publikacjami biblijnymi, których zjawienie się zostało spóźnione o jedno pokolenie ludzkie (co przy ogromnym dynamiźmie dzisiejszej biblistyki szczególnie razi), a inna jest radość polskiego biblisty, teologa, inteligenta katolickiego, gdy ujrzy dzieło, które przynosi chlubę polskiej nauce teologicznej i w swoich wynikach stwarza istotny dorobek naukowy, stając przez to jako wartościowa i realna pozycja nawet w zachodnio-europejskiej bibliografii współczesnej wiedzy biblijnej. Rzetelnie się cieszyć należy, iż ogół biblistów polskich ma ambicję takiej współpracy w międzynarodowej rodzinie ludzi poświęcających się studiom biblijnym. W pracy o paronomazjach (annominacjach) nawiązuje ks. B. do studiów Boettchera, Casanovicha, Königa, Reckendorfa, którzy już opracowali inne rodzaje figur retorycznych w Piśmie św. jak np.: aliterację, rym, asonancję. Opracowaną została również monograficznie paronomazja w księgach St. T. przez Casanovicha. Monografia ks. B. wypełniła więc dotychczasową lukę. Na wstępie poświęcił autor 20 stron określeniu, podziałowi, znaczeniu, sile ekspresji i pochodzeniu figur paronomastycznych, stawiając sobie zasadnicze

praktyczne pytanie: Jak przekładać paronomazje? który to rozdział bardziej może metodycznie należało umieścić na końcu rozprawy. Następnie (str. 23-42) jest szczegółowe omówienie paronomastycznych połączeń w zdaniu pojedynczym jak również w zdaniach złożonych (str. 43-72). Wreszcie podany został spis ważniejszych figur paronomastycznych ze wszystkich ksiąg N. T. (drobniejsze podano w dopiskach). Mimo to podał ich autor aż 551, z których na poszczególne księgi przypada: (cyfra w mianowniku podaje paronomazje cytowane ze St. T.): Mt 69/6; Mk 50/6; Łk 50/3; J 71/0; Dz. 20/5; Rz 38/4; 1K 43/2; 2K 43/1; G 8/0; E 11/1; F 10/0; Kol 9/0; 1T 7/0; 2T 2/0; 1Ty 7/0; 2Ty 6/1; Ty 1/0; Flm 0/0; Ż 13/6; Jk 3/0; 1P 10/2; 2P 4/0; 1J 13/0; 2J 1/0 3J 2/0; Ju 1/0; Ob 59/0.

Nieraz laicy, częściej jednak duchowni, wyrażać lubią swoje uwagi na temat bezcelowości wydawania pewnych prac i książek naukowych. Wypływa to niestety z braku szacunku i zrozumienia dla prawdziwej pracy naukowej. Jeśli zaś chodzi o nauki teologiczne a zwłaszcza o biblistykę, to jedynie zbliżenie i dokładniejsze zetknięcie się ze źródłami czy to patrystycznymi czy biblijnymi zdoła wpłynąć na pogłębienie wiedzy teologicznej i wzniecić prawdziwy szacunek dla wszelkiej pracy naukowej. W tym jednak celu potrzebne jest nie byle jakie przygotowanie lingwistyczne i znajomość „biblijnych" języków. Jest to wysiłek, za cenę którego jedynie osiąga się pogłębienie wiedzy teologicznej i... jej umiłowanie. Ten jest cel uczenia się języków hebrajskiego i t. zw. greki biblijnej oraz wydawania prac naukowych jak powyższa.

Ale o wiele większe znaczenie praktyczne posiada praca O. B. Doszedłszy do wniosku, iż figury paronomastyczne N. T. są właściwościami semickimi, czyli semityzmami, zadaje sobie A. pytanie: Jak należy przekładać te semickie paronomazje? Czy żywcem je tłumaczyć nadal, czy też opuszczać? Autor — moim zdaniem słusznie — wypowiada się za ich opuszczeniem tam, gdzie jako łatwo domyślne stają się zbyteczne. Czyni to nawet Wulgata np. 1 J. 4, 16. Przekładać zaś, jeśli użyte są z konieczności, z tą jednak radą, by nawet i wtedy zgodnie z duchem języków indo-europejskich używać możliwie innych wyrażeń, zastępujących paronomazje, lub przynajmniej synonimów. Odnosi się to do wszystkich dzisiejszych języków europejskich, a więc i do tłumaczeń polskich. Praca ta ukazuje się na czasie. Mnożą się bowiem chwalebnie wydawnictwa i tłumaczenia Pisma św., zwłaszcza N. T. Praca O. B. powinna być wzięta pod rozwagę przez wszystkich tych, co przystępują do prac nad nowym tłumaczeniem i komentarzem Pisma św. Nie ma racji O. B., gdy powiada, iż także i nowożytne

wszystkie przekłady tłumaczą dosłownie jeszcze prawie wszystkie paronomazje. Takie figury etymologiczne np. coraz częściej bywają już tłumaczone zgodnie ze wskazaniami Autora.

Przeciwnikami nie zgadzającymi się ze wskazaniami O. B., kierować mogą chyba względy pewnego konserwatyzmu, który — jak wykazuje praktyka Kościoła — okazał się niejednokrotnie zbawienny. Ale konserwatyzm to nie upór. Skoro się okaże potrzeba zmian, to i Kościół umie stanąć all'avanguardia del progresso. Konserwatyzm zaś biblijny w powyższej sprawie, świadomie lub nie, kieruje się względami podobnej czci i kultu dla języka i stylu biblijnego, jaki przesadnie okazywali niektórzy protestanci w wieku XVI i XVII. Otóż te uczucia jak i te przekonania okazały się mylne i bezpodstawne, czcigodność stylu biblijnego psychozą, a odrębność języka biblijnego NT-u mitem. Rewolucję w pojęciach powyższych wniosła praca zmarłego w przeszłym roku A. Deissmanna, Die Bibelstudien, wyd. w r. 1895, która obaliła dotychczasowe przekonania o istnieniu odrębnego języka grecko-biblijnego (mniej zrozumiałym jest określenie A. na str. 11 nn: „izolacja języka NT-u“). Wszelkie deklamacje i powoływania się na święty i czcigodny język biblijny nie przekonywują dziś więcej. Językiem biblijnym NT-u jest zwykła koiné współczesna, wzbogacona czy zniekształcona przez różne semityzmy. Jeśli te semityzmy — a do nich zalicza A. takie figury paronomastyczne NT-u — w nowoczesnych przekładach Pisma św. zachowane, miałyby się okazać niezrozumiałymi przeciętnemu dzisiejszemu czytelnikowi, natenczas uważać je należy za pestki lub smaczne nawet orzechy w cudnej skorupie, ale których umysł nie strawi, lecz odeśle in secessum. Trudniej strawne zaś niepotrzebnie obciążają i męczą. Pracujemy nad tym i żądamy tego, aby masy naszych wiernych odżywiały się jak najczęściej Słowem Bożym Pisma św. Dlatego podawać im Je należy w jak najstrawniejszym stanie, gdyż o treść pokarmu nam chodzi najpierw a potem dopiero o jego smak i wygląd. Niektóre, nawet od wieków przyjęte u nas hebraizmy, wymagają dla ich całkowitego zrozumienia bodaj krótkich objaśnień. Wszelkie zaś „Fussnoten“ przy kursorycznym czytaniu Pisma św. są właściwie medycyną, ułatwiającą trawienie pestek. Niektóre „czcigodne“ hebraizmy pozostawione w nowoczesnych przekładach Pisma św. są migdałami i orzechami w smacznym torcie, ale podane wraz z ich skorupą. Dlaczego jej nie rozbić i usunąć? Praca O. B. jest aktualną i pożyteczną książką.

Kraków. ks. J. Mazerski.

*
* *

La Sainte Bible, texte latin et traduction francaise... sous la direction de **Louis Pirot,** Paris. Letouzey et Ané.

Pracowity profesor Pisma św. w Uniwersytecie katolickim w Lille, L. Pirot, nie tylko zajął się wydawaniem Suplementu do Dictionnaire de la Bible. wydanego przez F. Vigouroux, ale również objął kierownictwo nowego przekładu francuskiego i komentarza do Pisma św. Właśnie mamy przed sobą cztery księgi Nowego Testamentu, które już wyszły: **Évangile selon S. Mathieu** par le **P. Denis BUZY S. C. J.; Évangile selon Ś. Marc... par L. PIROT; Évangile selon ś. Luc... par L. Marchal; Èvangile selon ś. Jean... par le P. Francois S-Marie BRAUN O. P.**

L. Pirot odstąpił od przekonania, że Ewangelie synoptyczne powinny być opracowane przez tego samego profesora. Każdą więc Ewangelię opracował inny profesor, a sam dyrektor L. Pirot Ewangelię św. Marka.

Szczęśliwie się złożyło, że pierwszą Ewangelię opracował człowiek, który bodaj większą część swojego życia przepędził na terenie Ziemi św. Włożył bowiem w pracę swą cały zasób zdobytych tam obserwacji i głębokiej wiedzy, tak że jego komentarz może nam być wielką pomocą nie tylko przy czytaniu Ewangelii przez niego opracowanej, ale nawet przy studiowaniu innych Ewangelii.

O. Buzy Ewangelię św. Mateusza ujmuje jako dramat, który w całości, jak i w swoich częściach jest napisany według ściśle ustalonych praw. Trzeba przyznać, że w tym ujęciu wyjaśnia się nam układ niektórych przemówień i cudów P. Jezusa skądinąd niezrozumiały.

Komentarz L. Pirota do św. Marka jest krótszy od poprzedniego, ale zawsze doskonale ujmuje to, co jest w kwestii zasadnicze. We wstępie L. Pirot w specjalny sposób omawia zagadnienie t. zw. sekretu mesjańskiego. Nie jest on dziełem św. Marka, jak chcą niektórzy protestanccy autorowie, ale samego P. Jezusa. P. Jezus bowiem nie chciał, aby Żydzi dowiedzieli się przedwcześnie o jego godności i nie obwołali go ziemskim królem. Raczej przez cuda i mękę chciał ich przekonać o swoim bóstwie.

Krytykę tekstu częściej od poprzednich autorów uwzględnia L. Marchal w komentarzu do trzeciej Ewangelii. Nie jest ona jednak balastem, pomimo, że nie jest tak bogata, jak np. w komentarzu O. Lagrange'a. We wstępie jeden rozdział poświęca nauce teologicznej, zawartej w Ewangelii św. Marka, a omawia aktualną dzisiaj kwestię pełnego znaczenia wyrazu KIRIOS. Dowodzi, że pojęcie, wyrażone przez KIRIOS, obejmowało w sobie godność Mesjasza, albo nawet niedokładne jeszcze pojęcie bóstwa.

W komentarzu L. Marchala A. M. Vitti S. J. (Biblica 1937, str. 472) zauważył małe syntezy homiletyczne, a P. Benoit O. P. (R. B. 1937, str. 140) to samo spostrzegł we wszystkich trzech synoptycznych Ewangeliach. Jesteśmy wdzięczni komentatorom za to, że dali nam w swoich objaśnieniach do tekstu gruntowne i poważne źródło do naszych homilij.

Z tłumaczeniem i komentarzem O. Brauna spotkałem się najpierw przy poprawianiu swego tłumaczenia czwartej Ewagelii. Gruntownym teologiem musi być każdy, kto zechce tłumaczyć i objaśniać pierwszą teologię, jaką jest ta Ewangelia. O. Braun jest takim teologiem, i dzięki temu jego opracowanie czyta się bez uczucia zawodu. Trzeba dodać, że o ile trzej wyżej wspomniani profesorowie korzystali z przebogatych komentarzy O. Lagrange'a, to O. Braun O. P. korzystał z nich pełną dłonią. Odnosi się to zarówno do komentarza, gdzie są nawet miejsca, w których O. Braun po prostu odsyła ciekawych do tamtego dzieła (np. str. 383), jak i do tłumaczenia, które we wielu miejscach przypomina tamto. Nie chcę bynajmniej przez to powiedzieć, że O. Braun nie ma swojego zdania w bardzo wielu trudnych kwestiach.

Do specjalnego omówienia kwestii synoptycznej żaden z komentatorów nie miał sposobności, i dlatego zrobił to króciutko. L. Pirot we wstępie do wszystkich Ewangelij.

Każdy z profesorów miał swobodę zdania w kwestiach spornych. Zaznaczyło się to w wielu miejscach. Wszyscy trzej komentatorowie zgadzają się co do rozumienia tekstu św. Ireneusza, który mówi o powstaniu drugiej i trzeciej Ewangelii po odejściu św. Piotra i św. Pawła z Ziemi (względnie po ich śmierci, jak mniemano dotychczas), zdania ich jednak różnią się w innych kwestiach, np. Buzy mówi, że greckie tłumaczenie św. Mateusza jest niezależne od św. Marka (str. XIIn), gdy tymczasem L. Pirot mówi przeciwnie (str. VI i 573). Buzy uważa, że były dwie miejscowości pod nazwą Betsaida (str. 147), według zaś L. Pirota tylko jedna (str. 475). Buzy twierdzi, że P. Jezus raz tylko wyrzucił przekupniów ze świątyni i to na początku swej publicznej działalności (str. 273), L. Pirot zaś (str. 539) i L. Marchal (str. 233) sądzą, że dwa razy i to na początku swej działalności i na jej końcu.

Można zauważyć, że przy tłumaczeniu tekstów tak samo każdy profesor był pozostawiony sam sobie. Skutkiem tego te same dosłownie teksty w dwu, lub nawet w trzech Ewangeliach są odmiennie tłumaczone — a tekstów takich jest dość dużo.

Omówione dwa tomy Ewangelii św. stanowią wielki dorobek katolickiej literatury nie tylko przez to, że na nowo podają nam wiecznie żywe źródło wiary, że w nową szatę stroją święte sło-

wa P. Jezusa, że w nowym, czasem innym świetle przedstawiają nam fakty opisane przez Ewangelistów, ale głównie przez to — najmocniej jestem o tym przekonany — że są napisane nie tylko dla specjalistów. Z tekstu i komentarza dużo pożytku odniesie każdy kapłan w czasie przygotowywania się do szkoły i na ambonę, a może też bardzo wiele skorzystać człowiek świecki, mający naturalnie jakieś wykształcenie.

Sosnowiec. X. Feliks Gryglewicz.

* * *

Ks. Jan Stępień, Uzdrowienie ślepych w Jerycho, Warszawa 1936, XVI+102+ 1 mapka. Cena 4 zł.

Ktokolwiek nieco uważniej czyta ewangelie synoptyczne, tego uderzyć musi pewna rozbieżność w opisie, dotyczącym uzdrowienia ślepych w pobliżu Jerycha. Mt. opowiada o uzdrowieniu dwóch ślepych po wyjściu Jezusa z Jerycha (Mt 20, 29—34), Mk natomiast i Łk wspominają tylko o jednym ślepym, przy czym nie są oni zgodni ze sobą co do miejsca uzdrowienia owego ślepego uleczonego przez Chrystusa. Jeśli Mk (10, 46—52), podobnie jak Mt, uleczenie ślepego, którego nazywa Bartymeuszem, umiejscowił po wyjściu Jezusa z Jerycha, to Łk (18, 35—43) przeciwnie, przedstawił uzdrowienie ślepego w chwili, kiedy Jezus zbliżał się do wspomnianego miasta.

Powyższe różnice, dotyczące uzdrowienia ślepych w Jerychu, sprawiały zawsze pewną trudność egzegetom katolickim. Próby wyjaśnienia trudności były rozmaite, nie zawsze jednak odpowiadały wymaganiom i zasadom egzegezy katolickiej. Omówieniem tego zagadnienia zajął się ks. S. w swej pracy doktorskiej b. student Wydziału Teologii Katolickiej w Warszawie.

Rozprawa dzieli się na cztery części. W pierwszej (1-12) zajął się A. krytyką tekstu, zawierającego opis uzdrowienia ślepych; drugą poświęcił krytyce literackiej (s. 13-32). W części tej omówił najpierw w r. 1 podobieństwa i różnice w opisach synoptyków, następnie w r. 2 i 3 przedstawił problem synoptyczny w ujęciu racjonalistycznym i katolickim, wreszcie w r. 4 zajął się pytaniem: Czy Mt 20, 29-34 = Mt 9, 27-31.

W części trzeciej (s. 33-57) zastanawiał się Autor nad ciekawym zagadnieniem ilości uzdrowień ślepych pod Jerychem. Przy omawianiu tej kwestii podał on nam najpierw opinię autorów katolickich do XIX w., następnie opinię egzegetów nowoczesnych, i wreszcie w r. 3 dał właściwe rozwiązanie zagadnienia.

W części czwartej (s. 58-94), poświęconej pozytywnemu wyjaśnieniu tekstów ewangelicznych, zwrócił A. uwagę w r. 1 na miejsce i czas uzdrowienia ślepych, w r. 2 podał szczegółową egzege-

zę omawianego przez siebie tekstu, a w r. 3 wskazał na naturę zdarzenia ewangelicznego tak ze stanowiska egzegezy racjonalistycznej, odrzucającej jego nadnaturalność, jak egzegezy katolickiej, przyjmującej nadnaturalny charakter w uzdrowieniu ślepych pod Jerychem.

Zakończenie (s. 94-96) zawiera sens typiczny uzdrowienia ślepych w egzegezie Ojców Kościoła.

Na ostatnich stronach swej rozprawy umieścił Autor wykaz cytowanych miejsc Pisma św. (s. 97-100) oraz alfabetyczny spis przytoczonych autorów (s. 101-102). Do całości pracy należą jeszcze przedmowa (s. VII-IX), spis treści (s. XI-XII) i literatura s. XIII-XV).

Jeśli chodzi o wartość naukową omawianej przez nas pracy, to przyznać muszę, że przedstawia się ona na ogół korzystnie. Autor wykazał w niej wielką znajomość przedmiotu, dobre opanowanie materiału, oraz zmysł krytyczny tak bardzo potrzebny bibliście przy ocenie cudzych poglądów. Argumentacja Ks. St. w jego rozprawie jest przeważnie jasna i przekonywująca. Na rozwiązanie zagadnienia, jakie podał w r. 3 części trzeciej, godzę się w zupełności. Jest ono bowiem ze wszystkich możliwych najprawdopodobniejsze i najbardziej zgodne z duchem egzegezy katolickiej. Rozwiązanie to, za którym opowiedziało się wielu poważnych egzegetów katolickich, przyjmuje, że Chrystus dokonał w pobliżu Jerycha dwóch uleczeń ślepych. Uzdrowienia te Mt połączył według swego zwyczaju razem i, nie troszcząc się o dokładną chronologię, umieścił je w tych samych okolicznościach. Mk wspomniał w swej ewangelii o jednym tylko ślepym, znanym w Jerychu Bartymeuszu. Tego uzdrowił Chrystus, kiedy opuszczał Jerycho. Łk zaś, który znał poprzednie ewangelie i wiedział o dwóch uzdrowieniach, z których Mk podał jedno, postanowił rzecz dokładnie zbadać i zapoznać się z okolicznościami, towarzyszącymi drugiemu cudowi. Wynikiem tych badań jest jego opis o uzdrowieniu ślepego, które nastąpiło wówczas, kiedy Jezus wchodził do Jerycha. Podał go więc w swej ewangelii, uzupełniając w ten sposób to, co Mk opuścił i wyjaśniając, czego Mt nie dopowiedział (s. 52). Opinię powyższą można uważać za najodpowiedniejsze rozwiązanie zagadnienia, bo z jednej strony wyjaśnia różnice między synoptykami, a z drugiej tłumaczy dostatecznie zachodzące między nimi podobieństwa. Ks. St. w rozprawie swej o ślepych z Jerycha nie dał nam wprawdzie zupełnie nowego i oryginalnego rozwiązania problemu, ale w każdym razie starał się naukowo uzasadnić dawny pogląd, znany wśród egzegetów katolickich od czasów Teofilakta i św. Tomasza z Akwinu. Sądzę, że Autor wywiązał się na ogół należycie ze swego zadania

i że swą rozprawą egzegetyczno-krytyczną oddał pewne usługi na polu naszej literatury biblijnej. Przez to jednak nie myślę wcale twierdzić, że praca Ks. St. jest pod każdym względem bez zarzutu, i że nie ma w niej żadnych błędów czy usterek, tak pod względem formalnym, jak rzeczowym. Na niektóre pozwolę sobie tu zwrócić uwagę.

Co się tyczy układu pracy miałbym dwa małe zastrzeżenia. Najpierw nie rozumiem, dlaczego Autor w r. 2 części trzeciej, w którym omawia opinie egzegetów nowoczesnych w sprawie cudu uzdrowienia ślepych, do nowoczesnych biblistów zaliczył na pierwszym miejscu Maldonata, egzegetę hiszpańskiego z XVI w. Jeśli w pierwszym rozdziale przedstawił opinie autorów katolickich do XIX w. to w drugim nie powinien był Autor wracać do w. XVI.

Następnie, uważam zakończenie rozprawy za mniej odpowiednie. Należało może raczej podać w nim krótki pogląd na całość pracy (nawiązując do przedmowy) oraz wskazać na wyniki badań w sprawie trudności egzegetycznych, związanych z opisem uzdrowienia ślepych w Jerycho. Wyjaśnienie typiczne cudu według egzegezy Ojców Kościoła, znajdujące się w zakończeniu rozprawy, powinno było wejść do właściwej egzegezy jako osobny rozdział części czwartej.

W tekście pracy zauważyłem nie mało błędów czy usterek rzeczowych. Na s. 19 czytamy: Trudno przypuścić, aby Mt i Mk tak daleko od siebie odbiegli, korzystając z jednej ewangelii Mk... Sądzę, że zamiast Mk (w drugim wierszu) powinno być Łk, boć „trudno przypuścić" (mówiąc językiem Autora), by Marek miał korzystać z ewangelii Marka.

Na s. 23 starał się Autor wykazać, że imię ślepego „Bartymeusz" znajdujące się w ewangelii Marka, nie zostało później wtrącone do tekstu, jak to przyjmują Bultmann i Dibelius. Ks. St. wystąpił słusznie przeciw temu nieuzasadnionemu poglądowi wspomnianych uczonych. Dowód jednak, który Autor przytoczył na korzyść autentyczności tego imienia u Marka, zaczerpnięty z dokumentów historycznych pozabiblijnych a mianowicie z fragmentów pism Kwadrata i Hegezyppa, wydaje mi się za słaby i nieprzekonywujący. Niejasne jest najpierw wyrażenie A. „Żyli jeszcze w tych czasach"... W jakich? Czyżby za życia Kwadrata i Hegezyppa?

Na s. 25 twierdzi A., że dosłowne podobieństwa w pierwszych dwóch ewangeliach dadzą się wytłumaczyć zależnością Marka od Mateusza, przy czym powołuje się w przypisku 1) na dzieło Claddera: „Unsere Evangelien". Tymczasem Cladder w cytowanym przez Ks. St. miejscu nie dał podstawy A. do wygłaszania

powyższego twierdzenia. Cladder utrzymuje tylko, że Marek starał się przyswoić „im ganzen und in vielen Einzelheiten die Anordnung des Matthaeus". Co innego jest bowiem trzymać się na ogół i w wielu szczegółach porządku Mateusza (oczywiście pierwotnego w języku aramejskim czy hebrajskim) a co innego być od niego zależnym w takim stopniu, by zależność ta mogła nam wyjaśnić dosłowne podobieństwa w pierwszych dwóch ewangeliach. Dosłowne podobieństwa nie dadzą się wyjaśnić żadną miarą zależnością Marka od Mateusza aramejskiego. Można je tylko wytłumaczyć w ten sposób, że się przyjmie zależność Mateusza greckiego od drugiego ewangelisty, który, jak wiadomo z tradycji, pierwszy napisał swą ewangelię w języku greckim.

Na s. 49 pisze A. tak: „Jeśli (Marek) nawet nie pamiętał już katechezy Piotra, to mógł się o tym dowiedzieć od Jana, lub innych świadków". Zdanie to jest dla mnie niezrozumiałe. Dlaczego właśnie od Jana miał się Marek o tym dowiadywać? Wszak według tradycji pisał on swą ewangelię w Rzymie na prośbę Rzymian, w Rzymie zaś podówczas Jana nie było a przynajmniej nic nam o tym nie wiadomo.

Na s. 59 w przypisku 4) A. występuje przeciw poglądowi Ks. Szczepańskiego, który nazwę Jerycha wyprowadzał od słowa ruach, a konsekwentnie od miłych zapachów, w jakie miała obfitować okolica Jerycha. Ks. St. sądzi raczej, że nazwa Jerycho ma swój początek w nieprzyjemnych zapachach, pochodzących od Morza Martwego. Przyznaję się do tego, że argumentacja Ks. St. wcale mię nie przekonała. W szczególności trudno mi uwierzyć, by bagniste moczary równiny es-Sebha, znajdujące się przecież na południe od Morza Martwego a więc ok. 90 klm. od Jerycha, miały w jego okolicy wywoływać niezdrowe i niemiłe wyziewy. Mnie bardziej odpowiada zapatrywanie znakomitego palestynologa ks. Madera, który nazwę Jerycha wyprowadza od miłej woni pochodzącej z plantacji róż i balsamu. (Lexicon f. Th. u. K. t. V. s. 310).

Najwięcej stosunkowo usterek i niedokładności znalazłem w spisie literatury, co świadczy o nieścisłości w przytaczaniu używanej bibliografii.

Styl rozprawy jest na ogół poprawny. Tu i ówdzie użył A. niepotrzebnie strony biernej zamiast czynnej n. p. jak to było wykazano, podane zostaną i ocenione...zamiast jak wykazałem, podam i ocenię. Dość dziwnie brzmi po polsku na s. 22 u dołu następujące zdanie: W związku z opisem cudu koło Jerycha, to forma jego, jaką obecnie posiadamy, ma być osiągniętym drogą rozwoju tworem późniejszym. Błędów drukarskich pozostało w pracy Ks. St. dość sporo, zwłaszcza w imionach własnych i wy-

razach obcych. Tego jednak trudno uniknąć, nawet przy największej pilności i staranności. Na zakończenie mych krytycznych uwag życzę Czcig. Autorowi, by niezrażony nimi pracował dalej na obranej drodze i swą skrzętną pracą na niwie biblijnej wzbogacał naszą ubogą literaturę teologiczną.

Lwów, 8. 10. 1937. Ks. P. Stach.

* * *

Ks. Dr Eugeniusz Król, lic. nauk bibl., **Ofiara Krzyżowa według Apostoła Narodów.** Studium biblijne. Kraków, 1937. Nakł. aut., 8-vo, str. XV-168.

Poczet prac biblijnych ks. dra Króla wydłuża się z roku na rok coraz bardziej. Obecnie przybyła doń poważna praca o idei Ofiary Krzyżowej w listach i myśli św. Pawła, owoc dziesięcioletniej myśli autora, tym cenniejszy, że, jak twierdzi Autor, niewielu tylko egzegetom udało się wskazać trafnie myśl przewodnią trudniejszych perykop. Ponadto uczeni katolicy ofierze Krzyża niewiele poświęcili miejsca (str. 5).

Lukę tę ma więc trafnie wypełnić dziełko niniejsze, a wyniki dociekań dadzą się streścić następująco: Ofiara Krzyża jest tłem, mimowolnym odkryciem własnych myśli (str. 106), niewidocznym fundamentem, „faktyczną podstawą, na której opierają się wszystkie inne wnioski teoretyczne (dogmatyczne) i moralne Apostoła" (str. 114). Nie jest natomiast ideą przewodnią Pawłowego poglądu religijnego. Do przyjęcia Ofiary Krzyżowej za taką podstawę doszedł Paweł dzięki wizji damasceńskiej, środowisku, swej strukturze psychicznej, wreszcie dzięki szczególnej opiece Bożej.

By to udowodnić przeprowadza A. w pierwszej części przegrupowanie główniejszych tekstów Pawłowych. Ta procedura wykazuje istnienie trójcentrycznego poglądu u św. Pawła na ofiarę Chrystusową: teocentrycznego (dzieło Boga), chrystocentrycznego (czyn Jezusa), antropocentrycznego (dla dobra ludzkości), nie biorąc pod uwagę czwartego centrum ubocznego: judeocentryzm listu do Żydów, jako zapewne część antropocentryzmu Ofiary.

Cz. II okazuje strukturę Ofiary: tożsamość idei we wszystkich listach oraz jej podstawową rolę w myśli i listach Apostoła. Cz. III zajmuje się genezą myśli: zbija błędne teorie, określa stosunek do misteriów, wpływ środowiska, wizji, by w końcu potwierdzić już przedtem wykazane rezultaty.

Praca Ks. K. wyróżnia się doskonałym ujęciem metodycznym i wnikliwie przeprowadzoną analizą filologiczną.

W odniesieniu do rezultatów osiągniętych w niniejszej pracy musimy stwierdzić pewien krok naprzód, jaki właśnie uczyni-

ła egzegeza dzięki dziełu ks. K. On sam jeszcze twierdził w poprzedniej swej pracy (Ofiary Starego Zakonu a idea Ofiary Krzyża, Kraków, 1931, str. 123), że idea Ofiary Krzyżowej była jakby magnesem, który skupił w jednym kierunku całą umysłowość Apostoła i podporządkował sobie całą jego kulturę", tu zaś określa dokładniej jej rolę jako podstawy, już nie tylko na podstawie wyłącznie listów, ale i „prawdopodobnego psychologicznie pomostu myślowego" (str. 2), przy czym konkluzja ma być o wiele pewniejszą. Sądzimy, że wnioski autora mogłyby jeszcze dokładniej określić rolę idei Ofiary, która jest nierozłączną od Osoby Jezusa Ukrzyżowanego tak wybitne miejsce zajmującej w myśli Pawłowej i że można by określić tę rolę wyrażeniem teologicznym: per connotationem.

Bardzo obszerna bibliografia przynosi chlubę dziełu, jak również strona techniczna i dość staranna korekta. Uderza nas tylko brak tak potrzebnego w książce skorowidzu autorów.

Z usterek wymienilibyśmy: Przede wszystkim należałoby teologicznie zrektyfikować niektóre wyrażenia: str. 65. Postacie chleba i wina... utożsamienie się z ciałem i krwią Jezusa. Str. 69: „Eucharystia.... ofiarą drugorzędną, niespodzianką"... „Niezwiązanie Jezusa przepowiedniami proroków" należałoby poprawić według słusznej uwagi O. Lagrange'a (Evangile s. s. Matthieu, p. 15. „Owoce" Ofiary są mniej jasne od „skutków subiektywnych" (str. 93). Szkoda, że A. nie rozpatrzył swej tezy również na tle innych idei Pawłowych: sophia, koinonia, ewangelia Pawła, katecheza pierwotna, etc. Chętnie byśmy też widzieli w bibliografii prace: ks. dr *F. Rosłańca* (Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa dowodem i przyczyną Odkupienia, w Χριστος Σωτηρ, Warsz. St. Teol., oraz ks. W. Prokulskiego T. J. (Zmartwychwstanie Chrystusa w soteriologii św. Pawła, Nasza Myśl Teologiczna II, str. 119nn). Zakradły się również pewne błędy materialne: np. str. 74: powinno być: Sir. 29, 15; str. 77 uw. 4: I Tess. 5, 15. Na str. 78 uw. 1 cztery cytaty mówią o czym innym. Dlaczego niemal stale: Mangénot zam. Mangenot?

Mamy nadzieję, że autor, rzuciwszy tyle myśli w swym interesującym dziele, domagających się jeszcze opracowania, zajmie się jeszcze nimi i obdarzy egzegezę polską dalszymi pracami w tym kierunku — a ponadto może nas kiedyś obdarzy pierwszą polską monografią Apostoła Narodów.

Warszawa. O. E. Gliński OP.

O. MARIA JÓZEF LAGRANGE

1855–1938

Życie i ogólne poglądy o Piśmie św.

Albert Maria Henryk Lagrange urodził się d. 7 marca 1855 r. w Bourg en Bresse, w Burgundii (dep. Ain) — z rodziców Klaudiusza Piotra i Marii Elżbiety z Falsanów, pochodzącej z Lionu. Rodzina Lagrange'ów należała do zamożniejszej klasy, ojciec był notariuszem i posiadał własność ziemską. Matka odznaczała się wielką pobożnością i w tym duchu wychowywała swe dzieci. Albert był słabowitym, toteż matka więcej okazywała mu troskliwości, i często błagała Boga o zdrowie dla syna, a nawet udawała się do św. Jana Vianney'a, prosząc go o modlitwę i błogosławieństwo dla niego. Opowiadał o tym O. Lagrange w późniejszym czasie z niemałym wzruszeniem, bo niewątpliwie błogosławieństwo świętego proboszcza z Ars było dlań zadatkiem obfitych łask na długą i pracowitą drogę życia.

Po pierwszych naukach w kolegium diecezjalnym w mieście rodzinnym, oddał ojciec L. do małego seminarium (szkoła średnia) w Autun, które było prowadzone przez kapłanów świeckich. Szkoła ta była dobrze prowadzona, profesorowie byli dobrymi pedagogami, w młodym umyśle L. zaszczepili zamiłowanie przede wszystkim do języków i autorów klasycznych. Z wdzięcznością będzie o tym później wspominał, stwierdzając, że od czasów szkolnych umiał na pamięć wiele tekstów greckich i łacińskich, a także dłuższych ustępów z Ewangelij. (R. B. 1895, 63).

Znajomość autorów klasycznych, którą w późniejszych latach będzie coraz bardziej rozszerzał i pogłębiał, wywarła na jego duszę wielki wpływ: był nie tylko wielkim znawcą kultury klasycznej, ale też wielbicielem; lektura autorów klasycznych była dlań rozrywką i wytchnieniem po trudach.

W 16 roku życia L. skończył szkołę średnią ze stopniem bakałarza. Był to 1870 rok, w którym wybuchła wojna z Niemcami. Młody Albert chciał wstąpić do wojska, w którym brat starszy już służył, ale ojciec nie chciał pozwolić, a to ze względu na wiek młodociany, jak też słabe zdrowie. Sprzeciwił się też zamiarom syna, gdy ten niebawem oświadczył, że chce wstąpić do klasztoru. Ojciec bowiem myślał o karierze urzędniczej. Zresztą, nastały czasy burzliwe, w Paryżu wybuchła komuna.

Gdy po dwu latach zapanował względny spokój, młody Albert wstąpił w 1872 r. na Uniwersytet Paryski, gdzie przez pięć lat studiował prawo. Paryż był jeszcze burzliwy, warunki dla pracy naukowej nie były sprzyjające. Ale Albert stał zdala od walk politycznych, oddany wyłącznie pracy naukowej. Studia prawnicze, a zwłaszcza wykłady prof. Labbé'go z zakresu prawa rzymskiego, nauczyły L. ścisłości i metodyczności w myśleniu, wnikliwości do zrozumienia starych tekstów, i bardzo przyczyniły się do jego rozwoju umysłowego.

Po ukończeniu studiów L. spełnił obowiązek służby wojskowej przez rok jeden, po czym w d. 6 lipca 1878 r. otrzymał stopień doktora praw.

Miał wtedy 23 lat. Droga życia była przed nim otwarta. Idąc za wolą ojca, zapisał się do Izby adwokackiej w paryskim sądzie apelacyjnym i został mianowany „maître de conférence". Na tej drodze mógł zyskać zaszczytne stanowiska, był bowiem zdolnym, pracowitym, sumiennym, a jednocześnie rzutkim w pomysłach. Ale Opatrzność przeznaczyła mu inny rodzaj życia i prowadziła na inne pole działalności. Adwokacką kancelarię w Paryżu prowadził nie długo, głos bowiem wewnętrzny mocniej, aniżeli dawniej, wzywał go do życia idealniejszego. Teraz postanowił pójść za tym głosem, a ojciec, widząc, że nie było to chwilowe uniesienie, nie czynił więcej przeszkód. W październiku 1878 r. L. wstąpił do seminarium duchownego w Issy, należącego do diecezji paryskiej. Seminarium to było prowadzone przez XX. Sulpicjanów, którzy w wielu diecezjach francuskich mieli powierzone wykształcenie i wychowanie kleru. W Issy był tylko dwuletni kurs filo-

zoficzny, studia zaś teologiczne odbywały się w Paryżu u św. Sulpicjusza. Wykłady filozoficzne w Issy nie odbywały się już według t. zw. philosophia lugdunensis, jak to było przed 37 laty, gdy E. Renan tam studiował; nie wtajemniczano młodych kleryków w arkana kartezjanizmu, ani ontologizmu, ale wykładano już filozofię tomistyczną, która już wtedy cieszyła się coraz większym uznaniem i była wprowadzana do zakładów duchownych. Jednakże profesor filozofii ks. Vallet nie był tęgim filozofem i pedagogiem, nie potrafił wzbudzić w słuchaczach zainteresowania swym przedmiotem. Jako bardzo pobożny sulpicjanin kładł większy nacisk na stronę wychowawczą, usiłował wpoić w dusze ich pobożność. „Początkujący, powiadał, musi najpierw wierzyć". Wykładał pozytywnie, nie wysuwając żadnych wątpliwości, ani dopuszczając do dyskusji. Miał on jednak ten dobry przymiot, że lubił młodzież, i był dla niej bardzo wyrozumiałym, za co go wszyscy cenili. (por. La vie intellect. 1929, 399).

Gdy inne przedmioty (fizyka, matematyka, literatura itd.) były wykładane w średnim zakresie, L. nic nowego się nie dowiedział, gdyż je posiadł w Autun. Natomiast pod innym względem L. odniósł wielką korzyść z pobytu w Issy, mianowicie w rozwinięciu ducha pobożności. OO. Sulpicjanie zachowali wiernie ducha swego założyciela — Oliera, i na zaszczepienie pobożności w duszach powierzonej młodzieży kładli wielki nacisk, większy nawet aniżeli na stronę naukową. Rozmyślania, konferencje duchowne, nabożeństwa z wielką uroczystością odprawiane wywierały mocne wrażenie na młodych; a gdy ponadto doznawali oni ze strony przełożonych wiele serdeczności i żywej opieki ojcowskiej, serca ich w tej atmosferze świętej gorzały pragnieniem doskonałości i naśladowania Jezusa Chrystusa, któremu swe życie poświęcali.

Lagrange uległ większym wpływom atmosfery sulpicjańskiej, aniżeli młodsi jego koledzy. Przychodząc do Issy z mocnym postanowieniem służenia Bogu, zabrał się z całym zapałem do poznania drogi Bożej i pogłębienia życia religijnego. Często powtarzał: Dominus pars haereditatis meae et calicis mei (ps. 16). Pragnienie doskonałości wzrastało

w nim coraz bardziej, a jednocześnie coraz częściej odzywał się w jego duszy głos, który go wzywał do całkowitego oddania się Bogu w murach klasztornych. Początkowo, zapewne, opierał się tym myślom, ale gdy stwierdzał, że studia filozoficzne w Issy nie przynoszą mu nic nowego i nie odpowiadają jego marzeniom, myśl o wstąpieniu do Zakonu stawała się coraz natarczywsza, i w końcu zwyciężyła. Po jednorocznym pobycie L. opuścił mury dawnego pałacu królowej Małgorzaty, żony Henryka IV, gdzie od XVII wieku mieściło się seminarium XX. Sulpicjanów.

Należy dodać, że w Issy L. poznał i zawarł od pierwszej chwili przyjacielski stosunek z Piotrem Batiffol'em, znanym później uczonym pisarzem. Zbliżyło ich podobieństwo duszy, jak też zainteresowanie do studiów biblijnych i filologicznych; i choć Batiffol był o sześć lat młodszy, przylgnęli do siebie. W kaplicy parkowej, poświęconej M. B. z Loretto, przyrzekli sobie nawet przyjaźń i pomoc w przyszłości, i przyrzeczeniu temu byli wierni przez lat pięćdziesiąt tj. do śmierci Batiffol'a (1929), choć drogi ich życia poszły w odmiennych kierunkach. (por. wspomnienie O. L. o Batiffol'u w La vie intellect. 1929, 398 nn.).

Gdy Batiffol podczas wakacyj odwiedził swego przyjaciela w Bourg, ten mu zakomunikował o swej decyzji wstąpienia do zakonu OO. Dominikanów. Dlaczego oczy swe zwrócił na ten Zakon? Sprawił to biskup A. Richard z Balley, późniejszy arcyb. kardynał paryski, który znał dobrze rodzinę Lagrange'ów, i wiedział o aspiracjach młodego Alberta. OO. Dominikanie cieszyli się we Francji wielkim uznaniem, nie tylko za swą kaznodziejską (O. Lacordaire, O. Monsabré), ale też naukową działalność. Uważano ich za najbardziej światłych zakonników. Od czasów bowiem swego przywrócenia (1835 r.) przez Lacordaire'a OO. Dominikanie dokładali wszelkich starań, aby podnieść w swych domach zakonnych poziom naukowy studiów filozoficznych i teologicznych, i aby jak najlepiej odpowiedzieć słowom, które pap. Innocenty III. o nich powiedział: pugiles fidei et vera mundi lumina. L. rozumiał znaczenie i potrzebę nauki, tym bardziej, że w całym społeczeństwie

pod wpływem filozofii pozytywistycznej coraz mocniej rozlegało się hasło potrzeby nauki. Gdy nie widział zbytniej troski o nią w Issy, oczy swe zwrócił do OO. Dominikanów. Bez wątpienia, zastanawiał się też nieraz jeden nad dziwnym zbiegiem okoliczności, a mianowicie, że przyszedł na świat w dzień św. Tomasza (7 marca), i na chrzcie św. dano mu imię Alberta — dwóch największych uczonych, którzy są chlubą Zakonu Dominikanów. Widział w tym rękę Opatrzności, która wskazywała drogę życia w Zakonie OO. Dominikanów.

W październiku 1879 r. L. wstąpił do klasztoru OO. Dominikanów w Saint Maximin (dep. Var, w połudn. Francji), gdzie był nowicjat i alumnat prowincji tuluskiej. S. Maximin i oddalone o 20 klm. S. Baume (tj. święta grota), uchodzą w oczach Francuzów za miejsce pobytu św. Marii Magdaleny, i od wieków są bardzo czczone. Od 1295 r. są w posiadaniu OO. Dominikanów, którzy w S. Maximin zbudowali wspaniałą bazylikę i klasztor. Miejscowości te nazywają „rajem Prowancji“, a to z powodu ich prześlicznego położenia, wysokiego pasma gór okalających. Przez całe lato ciągną tam liczne pielgrzymki. W 1859 r. OO. Dominikanie ponownie objęli miejsca święte i gruntownie je odnowili.

W tych starych murach klasztornych spędził L., jako nowicjusz, cały rok, oddany pracy wewnętrznej nad wyrobieniem i umocnieniem ducha pobożności, posłusznie i wiernie wypełniając praktyki religijne. Reguła zakonna nakazuje podczas nowicjatu czytanie ksiąg ascetycznych, a przede wszystkim ksiąg Pisma św., które w tradycji dominikańskiej były zawsze uważane za podstawę studiów i życia religijnego. Już dawny kronikarz mówił o nich: Isti (tj. Dominikanie) studio et lectioni Sacrae Scripturae jugiter insistentes. (O pracach OO. Dominikanów w dziedzinie Pisma św. zob. art. w Diction. de la Bible t. II).

L. później opowiadał, że w czasie nowicjatu wiele oddawał się czytaniu i rozmyślaniu Pisma św. Przy czytaniu posługiwał się krótkim komentarzem J. B. Glaire'a (Paris 1871/3), który zawierał krótkie konieczne objaśnienia.

Po rocznym nowicjacie w d. 6 października 1880 r. L. złożył profesję zakonną, otrzymawszy poprzednio z rąk O. Jacka Cormier'a, późniejszego świątobliwego generała Zakonu, biały habit dominikański, i nowe imię zakonne — Józefa, z dodatkiem imienia Marii, które jednak dla podkreślenia wielkiej jej godności umieszczał zwykle na pierwszym miejscu.

Tymczasem nad zakonami we Francji wybuchła burza. Rząd francuski ogłosił dekret t. zw. szkolny, który nakazywał jednym zgromadzeniom (OO. Jezuici) zamknięcie swych szkół, inne zaś zobowiązywał, aby starały się o państwowe pozwolenie nauczania. Zgromadzenia odmówiły poddania się wymaganiom rządowym, i dlatego wszystkie zakony nauczające zostały niebawem skasowane i z kraju wypędzone.

Młodego kleryka dominikańskiego żandarmi wraz z innymi braćmi siłą wypędzili z klasztoru, i zmusili do opuszczenia kraju. Dominikanie z południowej Francji schronili się w Hiszpanii. L. wraz z innymi klerykami-profesami wysłano do Salamanki, gdzie w kolegium dominikańskim św. Szczepana miał odbyć studia filozoficzne i teologiczne.

Na wygnaniu L. spędził sześć lat (1880—1886), oddany pracy naukowej, zwracając przy tym specjalną uwagę na studia biblijne i filologiczne, do których bardzo go zachęcał przeor O. Gallais. Po trzech latach studiów L. otrzymał święcenia kapłańskie d. 22 grudnia 1883 r. Studia swe zakończył uzyskaniem stopnia naukowego-lektora św. Teologii, który, według prawa w zakonie, równa się doktoratowi i pozwala wykładać w studium zakonnym. Niebawem też, gdy brakowało sił profesorskich, polecono mu wykłady filozofii i historii Kościoła. Wykłady te prowadził przez dwa lata, ale nie zapominał o głównym swym przedmiocie umiłowanym tj. o Piśmie św. W tym czasie napisał rozprawę z dziedziny historii Kościoła o Rabuli biskupie Edessy z V. w. (Science cath. 1888, 15 sept.).

Już w tej pierwszej pracy stwierdzić można krytyczną ocenę źródeł, dobrą orientację i dojrzałość sądu, zapowiadała też ona zdolnego i krytycznego naukowca.

W 1887 r. Dominikanie otrzymali pozwolenie powrotu do Francji. O. L. został mianowany profesorem Pisma św. w ko-

legium tuluskim, dokąd studia zakonne przeniesiono. Odczuwał jednak dotkliwe braki w swym przygotowaniu, i dlatego przełożeni pozwolili mu uczęszczać na wykłady w niedawno założonym (1875 r.) Instytucie katolickim w Tuluzie, gdzie Pismo św. wykładał ks. prof. Jakub Thomas († 1883 r., mając zaledwie 39 lat). Studia biblijne we Francji były przez długi czas w wielkim zaniedbaniu. W zakładach teologicznych uważano je za drugorzędne i dodatkowe, wiele seminariów duchownych wcale ich nie miało. Odzywały się nawet poważne głosy, aby studia biblijne całkowicie usunąć (zob. R. B. 1895, 283). W założonych niedawno Uniwersytetach katolickich usiłowano dawne błędy naprawić, albowiem coraz lepiej widziano niebezpieczeństwo grożące z takiego stanu rzeczy, ale postawienie studiów biblijnych na wyżynie, jakiej wymagały warunki współczesne, nie mogło być dokonane w krótkim czasie. Studia biblijne wśród studiów teologicznych są najtrudniejsze i bardzo rozległe, wymagają też znacznie większego przygotowania i pracy, i dlatego przygotować odpowiednich profesorów Pisma św. nie jest rzeczą łatwą, wymaga dłuższego czasu.

Ks. prof. J. Thomas widział braki w swym przygotowaniu. Gdy jednak wykładał Pismo św. już od kilku lat i nie żałował trudu, aby do wykładów sumiennie się przygotować, zdołał opanować swój przedmiot. Wykłady jego istotnie cieszyły się wielkim powodzeniem, odbijały się od dotychczas prowadzonych. Ks. Thomas trzymał się innej metody: nie zamykał oczu na zarzuty stawiane przez egzegetów racjonalistycznych, ale otwarcie wskazywał na niebezpieczeństwo dla dusz wiernych płynące, jeśli katolicy nie zabiorą się, jak ich przeciwnicy, do poważnego studium Pisma św. W wykładach, obok pozytywnego przedstawienia stanu rzeczy, uwzględniał wszystkie trudności, i starał się, w miarę możności, je wyjaśnić. Podstawą wykładów był podręcznik, wydany przed kilku laty (Bacuez - Vigouroux, Manuel biblique ou cours d' Écriture sainte à l' usage des Seminaires, Paris 1879), który we Francji miał wielkie powodzenie i do ostatnich prawie czasów był powszechnie używany w seminariach duchownych.

Miał on charakter apologetyczny i konserwatywny, jednak w stosunku do dawnych podręczników (Gilly, Glaire, Drioux, Rault) bardzo się różnił i świadczył o znacznym postępie studiów biblijnych.

Jednoroczne studia w Instytucie tuluskim wiele nauczyły O. L. Prof. Thomas bowiem traktował go jako przyjaciela, z którym dzielił się swą wiedzą i doświadczeniem, nie ukrywając zarazem trudności, jakie w swej pracy napotykał. Krytyczne uwagi prof. Thomas'a bardziej wzmocniły zmysł krytyczny ucznia, który zrozumiał wtedy, że bez podstaw filologicznych i archeologicznych nie można być dobrym biblistą. Gdy uskarżał się na braki w tych dziedzinach, prowincjał O. Colchen zgodził się na jego wyjazd do Wiednia, aby tam gruntowniej poznać języki orientalne. Istotnie w latach 1888/90, oddał się O. L. studiom języka hebrajskiego i asyryjskiego pod kierunkiem prof. Dawida Henryka Müllera, egipskiego — pod kierunkiem prof. Reinisch'a i arabskiego — prof. Wahrmund'a. Studiując te języki O. L. nie miał na myśli specjalizacji, bo to byłoby trudne a nawet niewykonalne, chciał z tej dziedziny zdobyć tyle wiadomości, aby można było później w Tuluzie stworzyć ośrodek studiów biblijnych i przygotować kadry przyszłych profesorów Pisma św.

W Wiedniu O. L. zetknął się z nauką niemiecką, którą zawsze będzie wysoko cenił dla jej gruntowności, sumienności i drobiazgowości. Wyższość jednak będzie przyznawał egzegetom, wykształconym na filozofii tomistycznej. Wpływ też nauki niemieckiej, a zwłaszcza pod względem metodycznym, gruntowności i sumienności można stwierdzić w późniejszych jego pracach.

Po studiach wiedeńskich O. L. planował wrócić do Tuluzy i tam rozwinąć działalność nauczycielską. Opatrzność inaczej pokierowała dalszymi jego krokami i życiem. Listem z d. 2 lutego 1889 r. prowincjał O. Colchen zawiadamiał go, że władze zakonne postanowiły otworzyć specjalną Szkołę Biblijną w Jerozolimie, i zorganizowanie jej oddają w jego ręce. Inicjatywę do założenia Szkoły Biblijnej w Jerozolimie dał

papież Leon XIII [1]). Gdy O. M. Lecomte, z prowincji liońskiej, mówił papieżowi na audiencji, iż Dominikanie mają zamiar wybudować w Jerozolimie klasztor i hospicjum dla pielgrzymów, Leon XIII podsunął mu myśl, aby przy hospicjum założyli też Szkołę dla studiów biblijnych, iżby kapłani, którzy dla celów naukowych będą przybywali do Palestyny, mogli w niej znaleźć oparcie. Myśl papieża OO. Dominikanie przyjęli ochoczo, i poczęli się krzątać, aby ją urzeczywistnić. W toku rozważań przyszli do przekonania, że bardziej celową rzeczą będzie założyć formalną Szkołę Biblijną, która by przez specjalne wykłady z dziedziny biblistyki mogła gruntownie i wszechstronnie przygotować przyszłych profesorów Pisma św. W urzeczywistnieniu tego planu przewidywali nie mało trudności, ale uważając radę Leona XIII za rozkaz, gotowi byli do największych ofiar, byle tylko ten zaszczytny mandat wypełnić. Oczy przełożonych zwróciły się na O. L., który wtedy studiował w Wiedniu i miał naukowe przygotowanie, jak nikt inny w Zakonie.

Zarządzenie władz, które przekreślało plany o zorganizowaniu studiów biblijnych w Tuluzie, O. L. przyjął z trwogą i zakłopotaniem, tym większym, kiedy od jednego z pielgrzymów z Ziemi św. dowiedział się o stanie rzeczy w Jerozolimie. Uważając, że zrealizowanie planów przekracza jego siły i zdolności, powrócił do Francji i przedstawił prowincjałowi ogrom trudności, do których przezwyciężenia, a szczególnie budowania gmachów, nie czuje się powołanym, nie mając żadnego doświadczenia. Prowincjał jednak był bezsilny, decyzja pochodziła od władz wyższych. W duchu posłuszeństwa O. L. przyjął rozkaz władzy i począł czynić przygotowania, związane z dłuższym pobytem w Ziemi św. i organizacją Szkoły.

D. 10 marca 1890 r. przybył do Jerozolimy.

---

[1]) O założeniu i działalności Szkoły Biblijnej w ciągu 40 lat istnienia (1890—1930) pisałem w pracy p. t. Szkoła Biblijna w Jerozolimie, Włocławek 1930.

II.

Pierwsze wrażenie było okropne: wszystko było w ruinie, rozkopane, pełno dołów i gruzów, nie było budynków ani klasztoru[1]). Zakonnicy mieszkali w starej ruderze, przerobionej z dawnej rzeźni miejskiej. Gdy pytano później O. L. jak mógł odważyć się na wykonanie w takich warunkach, odpowiedział: Właśnie dlatego, że nie mogło być dziełem rąk ludzkich, że nie było „nic", a należało rękę przyłożyć do dzieła, albowiem Bóg jeden mógł je zrealizować. (La vie domin. 1938, 129).

Należało zabrać się do roboty i budować pomieszczenie dla profesorów i uczniów, budynek szkolny, jak też kaplicę wzgl. kościół. Nie mogąc zbudować wszystkiego na raz, a planując otworzenie Szkoły z nowym rokiem szkolnym na jesieni, postanowił budować partiami, i najpierw, co było najbardziej potrzebne.

Otwarcie Szkoły odbyło się w sali, przerobionej z dawnej rzeźni, w której można było zauważyć kółka, do których przywiązywano woły. (zob. R. B. 1915, 248). Dopiero po dwu latach (w 1892 r.) zostały zbudowane piękne i obszerne nowe gmachy — klasztor dla profesorów i konwikt dla słuchaczów, a także sale wykładowe, biblioteka, muzeum.

Nie mniejszą troską O. L. było zorganizowanie Szkoły tj. dobór odpowiednich profesorów i ściągnięcie słuchaczów. Plan studiów musiał być dostosowany do warunków. Dawniej w Wiedniu O. L. układał znacznie obszerniejsze programy, teraz musiał się ograniczać, a to przede wszystkim z powodu braku odpowiednio przygotowanych profesorów. Przyszedł do przekonania, że początkowo Szkoła musi mieć charakter bardziej praktyczny tj., że większy nacisk należy położyć na praktyczne poznanie Palestyny przez bliższe lub dalsze wycieczki

---

[1]) Teren, zakupiony w 1882 r. przez O. Lecomte'a na północ od bramy Damasceńskiej, był od 1885 r. rozkopywany, gdyż odnaleziono na nim resztki, jak się okazało później, bazyliki, zbudowanej w V w. przez ces. Eudoksję na miejscu ukamienowania św. Szczepana. Zob. J. Lagrange, S. Etienne et Son Sanctuaire à Jérusalem. Paris. 1894; H. Vincent et M. Abel, Jerusalem. Paris 1925, — II. 743 nn.

po kraju (raz na tydzień — „spacer“ po Jerozolimie, całodzienne wycieczki raz na miesiąc, a w okresie świąt Bożego Narodzenia i Wielkanocy dłuższe ekskursje), tak, aby uczniowie mogli w ciągu dwu lat studiów poznać dobrze cały kraj. Wykłady teoretyczne miały się ograniczać do koniecznych. O. Lagrange miał wykładać Stary Test., archeologię biblijną i język hebrajski, O. P. Sèjourné, który był najbliższym współpracownikiem — geografię i topografię Palestyny, i wreszcie O. Dumeth (kapłan maronicki, który wkrótce przywdział habit dominikański) — język arabski. Początki, jak widzimy, miały być bardzo skromne. Cel i program studiów ogłoszono w miesięczniku *La Terre Sainte* (1890, paźdz.), wychodzącym w Jerozolimie.

Zainteresowanie Szkołą Biblijną było w Jerozolimie bardzo wielkie. Toteż w dniu inauguracji d. 15 listopada 1890 r. zebrała się liczna publiczność z Mgr Bracco patriarchą jerozolimskim i konsulem francuskim na czele. O. L. i O. Sèjourné wygłosili przemówienia. Pierwszy mówił o stanie studiów biblijnych w Kościele katolickim i potrzebie ich pogłębienia, drugi przedstawiał cele i plany pracy w Szkole. Szereg mówców podnosiło doniosłość inicjatywy pap. Leona XIII, ofiarność OO. Dominikanów, a wszyscy składali życzenia, aby Szkoła przez swe prace i wykształcenie kleru zdobyła taką samą sławę i tak samo się zasłużyła, jak dawne Szkoły Klemensa Aleksandryjskiego w Aleksandrii, Orygenesa w Cezarei, Lucjana w Antiochii.

Pierwszy rok istnienia Szkoły Biblijnej był bardzo skromny. Uczniów było niewielu (8), przeważnie z Zakonu OO. Dominikanów. Dla powiększenia liczby wykładów teoretycznych O. L. urządzał co tydzień konferencje biblijne tj. wykłady publiczne, które, oprócz profesorów, miewali zaproszeni uczeni z innych zgromadzeń zakonnych, zajmujący się archeologią palestyńską, jak np. O. Germer Durand ze zgrom. OO. Assumpcjonistów, O. Cré z zakonu OO. Białych (misjonarzy algierskich, założonych przez kard. Lavigerie), ks. L. Heidet, pochodzący z Alzacji i od dawna mieszkający w Jerozolimie. Konferencje te były dostępne także dla szerszej publiczności, przy-

chodzili na nie licznie nawet innowiercy, i w ten sposób Szkoła stawała się naukowym ośrodkiem w Jerozolimie. Konferencje te są prowadzone do ostatnich czasów, i stale ściągają liczną publiczność jerozolimską.

W Szkole, pomimo pewnych braków, zaraz w pierwszym roku zapanowała atmosfera jakby rodzinna, i pełna zapału dla studiów biblijnych. Zarówno profesorowie, jak też uczniowie pracowali gorliwie: jedni, aby nie zawieść nadziei w nich pokładanych, drudzy, aby zdobyć jak najwięcej wiedzy. O. L., jak przystało, i można było się spodziewać, był duszą Szkoły. Nie tylko na wykładach i wycieczkach, ale też w codziennych rozmowach uczył, tłumaczył, zachęcał, budził zapał i radość nauki.

Większy zapał powstał w Szkole w następnym roku, gdy liczba słuchaczów znacznie wzrosła (ok. 50), i to ze wszystkich krajów katolickich, a przeważnie z Francji. Napełniało to serce O. Dyrektora wielką radością, i zarazem było podnietą do bardziej wytężonej pracy. A zajęć miał niemało. Prawie codziennie wykłady, budowa nowych gmachów i wyszukanie środków, aby je skończyć i oddać do użytku (d. 7 grudnia 1891 r. odbyło się ich poświęcenie), zabiegi o bibliotekę, bez której studia naukowe są wielce utrudnione, a nawet uniemożliwione, tworzenie muzeum archeologicznego, — to wszystko spoczywało na barkach O. Dyrektora. Dodać do tego należy wycieczki z uczniami po Palestynie, które dużo czasu zabierały, ale były konieczne i przynosiły wielkie korzyści dla uczniów, a niemniej dla kierowników [1]). Nie tylko się nie ugiął pod ich ciężarem i wielością, ale przeciwnie, tym większy

---

[1]) Opowiadanie o jednej z pierwszych wycieczek za Jordanem O. L. podał w Science cath. 1890, Au dela du Jourdain. Między innymi opowiada o odnalezieniu w Madabie napisu nabatejskiego z czasów króla Aretasa Filodema, o którym wspomina św. Paweł 11. Kor. 11, 32. Tekst i objaśnienie tego napisu ogłosił w Zeitsch. f. Assyrol. 1890, 289nn. Innym razem odnalazł w Amwas napis samarytański, który ogłosił w La Terre Sainte 1890 (15 list.)1891 (15 marca), w R. B. 1893, 114nn. Trafność sądów o tych napisach zwróciły uwagę archeologów i zjednały autorowi od razu uznanie.

ogień gorliwości w nim zapalały i do pracy podniecały. Duch gorliwości wypływa i zwykle idzie w parze z duchem apostolstwa; jest zaś tym większy, im mocniejsze jest ukochanie idei. Bez wątpienia, O. L. postawiony na czele tak doniosłej placówki naukowej, na którą oczy wszystkich katolickich biblistów w Europie były zwrócone, uważał się za apostoła i misjonarza, bo sądził, że obowiązkiem jego było zapalać w sercach swych uczniów ukochanie Słowa Bożego, odsłaniać ukrytą w księgach świętych cudowną i głęboką mądrość Bożą, i zarazem dawać im gruntowne i wszechstronne przygotowanie, aby mogli potem nie tylko z pożytkiem wykładać, ale też skutecznie bronić przed napaściami racjonalistów.

I trzeba powiedzieć, że już w tych pierwszych latach O. L. okazał się w pełni dojrzałym biblistą: nie tylko zdawał sobie sprawę z bolączek i niedomagań studiów biblijnych wśród katolików, ale też miał jasny plan, jakby je podnieść, ożywić i postawić na wysokości, odpowiadającej wymaganiom doby współczesnej. Wyrazem poglądów i aspiracyj jego w pierwszych zaraz latach nauczania jest art. wstępny w Revue Biblique 1892, 1—16, z którego możemy zarazem poznać, jaki był program i kierunek studiów biblijnych w Szkole jerozolimskiej.

Po przedstawieniu nauki Kościoła Katolickiego o Piśmie św. i historii jego tłumaczenia O. L. stwierdzał destrukcyjną robotę egzegetów racjonalistycznych, a z drugiej strony wytykał biblistom katolickim, że byli niedostatecznie do studiów biblijnych przygotowani. Gdy w obozie przeciwnym przez cały XIX wiek studia pomocnicze (filologia, archeologia, historia) były gorliwie uprawiane, katolicy bardzo mało w tych dziedzinach uczynili. W komentarzach swych powtarzali zdania i poglądy dawne, nie zwracali uwagi na odkrycia na Wschodzie, które tyle światła rzuciły na rozumienie także Pisma św.

Dzisiaj należy baczną uwagę zwrócić na odkrycia na Wschodzie, wielki nacisk położyć na studia pomocnicze. Chcąc bowiem odnieść zwycięstwo, należy w walce z racjonalistami używać broni nowoczesnej, a nie przestarzałej.

Nie był to pierwszy głos o potrzebie nauk pomocniczych. Już przedtem O. Fr. Vigouroux, Sulpicjanin, prof. Instytutu katolickiego w Paryżu, podobnie wzywał biblistów katolickich i sam dawał dobry przykład w licznych swych pracach. Gdy jednak O. Vigouroux w dokumentach wschodnich szukał tylko potwierdzenia wiarogodności opowiadań biblijnych, O. L. szedł dalej, tj. sądził, że przy tłumaczeniu Pisma św. należy dokładnie poznać kulturę starożytnego Wschodu, bo choć natchnione, jest Pismo św. dziełem ludzi Wschodu.

Większą różnicę można stwierdzić w kierunku i metodzie studiów. O. L. stwierdzał, że z powodu rozmaitości umysłów jedni są bardziej skłonni do zachowania poglądów tradycyjnych, inni zaś instynktownie dążą do nowości. Jeśli pod nazwą konserwatystów rozumiemy tych, co zdanie stare opuszczają zmuszeni oczywistymi dowodami, są to przesądni konserwatyści. Jeśli liberalni uganiają się za poglądami nowymi, należy uważać ich za nierozumnych. Najwłaściwiej tedy jest szukać prawdy, i opowiedzieć się po dojrzałym namyśle (jeśli nie wchodzą rzeczy wiary i moralności), za zdaniem najbardziej prawdopodobnym, wszakże zawsze z uwzględnieniem tradycji egzegetycznej. Będzie to kierunek naukowy i zarazem katolicki.

Dla uzasadnienia swych poglądów O. L. powoływał się na powagę kard. Gonzalez'a (La Biblia y la ciencia, Madrid 1891), którego bardzo cenił za szerokie poglądy, i który niewątpliwie wywarł na jego teologiczno-biblijne poglądy wpływ nie mały. Wreszcie, przewidując zarzuty ze strony egzegetów konserwatywnych, rzuca w końcu pytanie: Dokąd zajdziemy i gdzie się zatrzymamy? Odpowiadał: Zatrzymamy się przy egzegezie tej samej, co do podstaw, zasad i istoty, którą głosili OO. i Doktorowie Kościoła, przy egzegezie o szerszych poglądach, aniżeli dawniejsze, — przy egzegezie, którą nazwiemy biblijno-naukową, a której zadaniem będzie badać, szukać i stwierdzać harmonię między Słowem Bożym i słowem nauki...

Na podstawie tego przedstawienia było jasnym, że program i duch studiów biblijnych w Szkole jerozolimskiej był nie tylko nowy, ale też w znacznym stopniu różnił się od do-

tychczasowego tj. był postępowy. Ale wyraz „postępowy“ nie zawierał pojęcia ujemnego, jak to później niektórzy autorowie będą mówili, bo postępowość ta nie była równoznaczną z odrzucaniem lub lekceważeniem tradycji dogmatycznej w tłumaczeniu Pisma św.; odstępowała ona od wielu twierdzeń i tłumaczeń tradycyjnych, które nie były uzasadnione i nie miały charakteru doktrynalnego, domagała się reformy studiów biblijnych, nowych metod, odpowiadających dzisiejszym warunkom naukowym, a przede wszystkim domagała się podniesienia studiów biblijnych i naukowego traktowania przedmiotu.

Pomimo to, pojęcie „postępowości“, ale w znaczeniu ujemnym, przywarło do Szkoły Biblijnej od samych prawie początków jej istnienia, — a ze strony pewnej grupy konserwatywnych egzegetów posypią się, jak to później zobaczymy, na jej Dyrektora zarzuty i oskarżenia.

III.

Mimo licznych zajęć i kłopotów O. L. często myślał o wydawaniu czasopisma, poświęconego zagadnieniom biblijnym, które by jednocześnie było organem Szkoły. Zdawał sprawę z doniosłości takiego wydawnictwa: informowałoby o działalności Szkoły, uczyłoby szerokie warstwy katolików, a przede wszystkim biblistów o aktualnych sprawach biblijnych, a nie mniej broniło, w miarę możności, księgi św. przed napaściami racjonalistów. Jednak nie zamykał oczu na poważne trudności z wydawaniem takiego specjalnego czasopisma związane, a zwłaszcza trudności finansowe. Wiedział, że przed kilku laty (1887) prof. Vigouroux i H. Lesêtre zamierzali wydawać czasopismo biblijne, ale wobec trudności zaniechali. O. L. wahał się, zwracał się do innych o radę. Gdy zaś księgarz paryski Lethielleux zgodził się finansować wydawnictwo, O. L. zabrał się do zrealizowania projektu, zwracając się do wszystkich wybitniejszych biblistów z prośbą o współpracę. W grudniu 1891 r. ukazał się pierwszy zeszyt, który sprawił

wielką radość w Szkole, tym większą, że w tym samym czasie odbyło się poświęcenie gmachów szkolnych i klasztoru. Pierwszy zeszyt przedstawiał się okazale. Co najlepsi wśród biblistów katolickich pośpieszyli ze współpracą. Oprócz O. L., który oprócz wstępnego słowa dał art. o topografii Jerozolimy, napisali: F. Vigouroux — o szkołach egzegetycznych w pierwczych wiekach, F. Moor — studium egzegetyczne Dan. 9, 23—26, J. Van Kasteren — o Emmaus-Nikopolis, E. Le Camus — Biblia i badania topograficzne, V. Scheil — Fragment grecki z Ew. św. Łukasza, O. Séjourné — o Palestynie chrześcijańskiej, Fretté — o synagogach. Na końcu był obszerny dział recenzyj i bibliografia. Na tym samym poziomie był wydany cały rocznik (1892), w którym ponadto pisali O. Knabenbauer, H. Lesêtre, Batiffol, O. Germer Durand, Azibert, Magnier, O. Savi, O. Cré, O. Semeria, Jacquier etc. Ma się rozumieć, O. L. pisał w każdym zeszycie. Nie tylko pozytywnie tłumaczył teksty biblijne (art. Vierge et Emmanuel), lub informował o odnalezionych napisach, ale też mocno polemizował z krytykami radykalnymi. W art. np. La nouvelle histoire d' Israel et le prophète Osée zwalczał twierdzenia Kuenen'a, Wellhausen'a, przywódców krytyki radykalnej; w art. Panthéisme dans l' histoire sainte wykazywał bezpodstawność poglądów E. Rénana.

Następne roczniki wykazywały nie mniejszą staranność w doborze artykułów, tak że zarówno Szkoła, jak też jej organ coraz większym cieszyły się uznaniem w szerokich nawet kołach katolickich biblistów. Rzeczowość zaś argumentów jak też krytyczny i ściśle naukowy poziom artykułów budziły szacunek wśród krytyków protestanckich. „Ze wszystkich krajów, pisał O. L., nadeszły dla Szkoły i dla Revue najżywsze dowody życzliwości. Jestem szczęśliwy". (R. B. 1892, 456).

Ale bardziej serce O. L. było uradowane, gdy od pap. Leona XIII, otrzymał osobiste pismo z d. 17 września 1892 r. Papież stwierdzał wielką doniosłość Szkoły Biblijnej w Jerozolimie, wyrażał radość, że dzieło to weszło na drogę pomyślną i już osiągnęło piękne wyniki. Gdy dzieło to spotkało się z jednomyślną pochwałą uczonych, którym sprawa ksiąg św. leży

na sercu, tym bardziej papież musi to pochwalić, gdyż i on pragnie podniesienia studiów biblijnych. W końcu zaś pisał: „Gdy dzieło wasze tak pożyteczne i doniosłe wymaga wielkiej pracowitości, rozkazujemy..., abyście mieli coraz większą otuchę, pokładając ufność w naszym autorytecie i naszej aprobacie“ (R. B. 1893, 1—3). O. L. pisał: „Nie mieliśmy śmiałości spodziewać się tak wysokiej łaskawości. Podstawy naszego dzieła nie są jeszcze na tyle umocnione, abyśmy mogli ubiegać się o zwrócenie na nie oczu Najwyższego Zwierzchnika Kościoła. Początki są skromne, otoczone przy tym trudnościami wszelkiego rodzaju, ale mniejsza o to, gdy Leon XIII potwierdza plan ogólny i poszczególne działy organizacji, gdy nakazuje nam być lepszej otuchy i mieć ufność w jego opiekę“ (R. B. 1893, 3.).

Toteż opierając się na aprobacie i ufny w opiekę pap. Leona XIII, który studia naukowe zawsze popierał, O. L. tym bardziej zabrał się do pracy, aby jedno i drugie dzieło postawić na wysokim poziomie i jak najwięcej przysłużyć się sprawie biblijnej.

Wydawane pod jego redakcją przez 47 lat *Revue Biblique* przyczyniło się w bardzo wielkim stopniu, większym, mniemam, aniżeli Szkoła, do podniesienia i rozwoju studiów biblijnych wśród katolików. O. L. przez długie lata dokładał wszelkich starań i czuwał, aby każdy zeszyt uczył, tłumaczył, informował, aby poziom artykułów był zawsze wysoki, naukowy i krytyczny. Te 47 tomów Revue Biblique, dotychczas wydanych, są dla biblisty prawdziwą kopalnią, z której można poznać dzieje sprawy biblijnej, tak żywo dyskutowanej w tych czasach, śledzić rozwój studiów biblijnych, jaki się dokonał w ostatnim półwieczu, i w której znajdzie bardzo obfity pozytywny materiał naukowy archeologiczno-biblijny i jego opracowania; nie mniej znajdzie wyjaśnienie bardzo wielu, jeżeli nie wszystkich, zagadnień i trudności. Żaden też biblista, sądzę, dzisiaj obyć się nie może bez Revue Biblique. Jest i będzie przez długie lata chlubą nauki katolickiej biblijnej. Żadne czasopismo biblijne protestanckie nie może być z nim porównane, toteż nic dziwnego, że protestanci i nawet radykalni egzegeci zawsze wysoko

je cenili i czytali, choć na ogół pism katolickich nie czytają. Jeden zaś z nich powiedział: Wszystkie nasze czasopisma biblijne gotów jestem oddać za jedno wasze Revue Biblique.

IV.

W XIX w. studia biblijne wśród katolików stały, jak wyżej wspomniałem, bardzo nisko. „Nie ma bardziej jałowego okresu, twierdził zasłużony egzegeta O. R. Cornely, niż początki XIX w. i to we wszystkich naukach teologicznych, a przede wszystkim biblijnych. Nie wiem, czy wiek ten wydał jakie dzieło egzegetyczne, które by mogło być podziwiane i pożyteczne dla późniejszych pokoleń“ [1]). Gdy przez cały XIX wiek szerzył się i coraz bardziej wzmagał racjonalizm biblijny, który zaprzeczył księgom św. charakteru nadprzyrodzonego, i w opowiadaniach Pisma św. widział tylko legendy i mity, ze strony katolickiej nie było biblisty, który by dzielnie i skutecznie mógł wykazać bezpodstawność twierdzeń racjonalistów, odeprzeć ich zarzuty.

Nie można powiedzieć, iż nie było wtedy biblistów i obrońców Pisma św.

Było ich nawet nie mało, ale, niestety, uzbrojenie ich było zbyt przestarzałe, i dlatego głosy ich nie mogły zaważyć na szali. Wielu uważało zarzuty racjonalistów za błahe, nieuzasadnione, inni uspokajali, że najostrzejsze nawet wystąpienia racjonalistów nie zdołają poderwać powagi Bożej ksiąg św.

Na niebezpieczeństwo z takiego stanowiska płynące zwrócono uwagę najpierw we Francji, gdzie od dawna E. Rénan szerzył poglądy racjonalistów niemieckich. Wśród paryskich teologów toczyły się na ten temat dyskusje, szukano środków, aby niebezpieczeństwu zaradzić. Mgr d' Hulst, rektor Instytu-

---

[1]) Histor. et critica Introd. in libros sacros, Paris v. 1, 724. Por. J. Bellamy, La theologie catholique au XIX siècle, Paris 1904; E. Magnin, Un demi-siècle de pensée catholique, Paris 1937.

tu katolickiego w Paryżu, dając w *Correspondant* (1893 stycz.) art. La question biblique, (odb. Paris 1893) sprawozdanie o ówczesnych nastrojach i prądach, mówił o trzech kierunkach wśród teologów. Dwa z nich domagały się gruntownej reformy i stawiały zbyt daleko idące postulaty. Specjalnie zaś w sprawach biblijnych, niektórzy nie wahali się przyznawać słuszności wielu twierdzeniom radykalnych krytyków, i dlatego wysuwali, iż Kościół powinien zrewidować swoje nauczanie o Piśmie św., a przede wszystkim o jego natchnieniu. Sądzili, że obronić Pismo św. przed oskarżeniami można w ten tylko sposób, jeśli pojęcie natchnienia Pisma św. odróżni się od Objawienia, a bardziej jeszcze, jeśli dotychczasowe nauczanie Kościoła o rozciągłości natchnienia i wynikającej stąd prawdziwości Pisma św. ograniczy się tylko do rzeczy wiary i moralności.

Poglądy te[1]) były zgoła błędne i sprzeczne z nauczaniem Kościoła. Można by je zrozumieć jako głos rozpaczy, który świadczył o bezsilności do podjęcia skutecznej walki z krytykami radykalnymi.

W tym stanie rzeczy pap. Leon XIII ogłosił Encyklikę *Providentissimus Deus* (1893), poświęconą specjalnie sprawom biblijnym[2]). Papież wyłożył w niej naukę Kościoła katolickiego o Piśmie św. Nauczał, że księgi święte są napisane pod natchnieniem Bożym, przeto Bóg jest ich autorem. Wszakże Bóg nie napisał ich bezpośrednio, do napisania ich użył ludzi jako swe instrumenta; przy pisaniu atoli opiekował się nimi, tak, że pisali tylko to i tak, jak i co Bóg chciał, aby było napisane. Gdy całe Pismo św. jest dziełem Boga, wszystko w nim jest prawdą nieomylną, bo Bóg jest nieomylnym. Natchnienie, bezbłędność rozciągają się do całego Pisma św., nie mogą ograniczać się do rzeczy tylko z wiarą i moralnością związanych.

Wskazawszy następnie na przyczyny zwalczania charakteru nadprzyrodzonego Ksiąg św. ze strony krytyków radykal-

---

[1]) Niektórzy autorowie sądzą, że żaden z ówczesnych teologów francuskich nie głosił zdań w takiej rozciągłości, jak je d' Hulst przedstawił. Por. A. Baudrillart, Vie de Mgr d' Hulst, Paris t. 1, 480nn.

[2]) Tłumaczenie polskie wyd. Koło Biblistów U. U. J. Kraków 1934.

nych, papież zwracał się do biblistów katolickich i zachęcał ich do gruntownych i wszechstronnych studiów przygotowawczych, aby mogli skutecznie bronić Pismo św. przed napaściami.

Encyklikę Prov. Deus przyjął cały świat katolicki z najwyższą radością, a nawet wielu akatolickich egzegetów wyrażało się o niej z najwyższym uznaniem [1]). Słusznie nazwano ją *Magna charta in re biblica,* gdyż stała się nie tylko podstawą i drogowskazem dla egzegetów katolickich, ale też punktem zwrotnym w studiach biblijnych, przyczyniła się wielce do ich odrodzenia i rozkwitu dotychczas niebywałego.

V.

O. L. był całkowicie pochłonięty urządzaniem Szkoły i wykładami. Pisał wtedy na podstawie rozkopalisk o św. Szczepanie i jego świątyni w Jerozolimie, zbudowanej przez ces. Eudoksję (Paryż 1894), nie miał czasu, aby wtrącać się do dyskusji, jaka rozwinęła się w związku z art. d' Hulst'a. Po ogłoszeniu Encykliki, którą rozumiał jako potwierdzenie swoich poglądów i usiłowań, z radością pisał: „Profesorowie i redaktorowie cieszą się nie tylko z lekcyj, uwag i nakazów, ale też z zachęceń, jakie Najwyższy Pasterz raczył wypowiedzieć. Szkoła Biblijna w Jerozolimie i Revue będą usiłowały wykonywać wskazania Encykliki. Bronić bezbłędności Pisma św. i szukać wyjaśnienia trudności w egzegezie tradycyjnej i zarazem postępowej — taki jest nasz program". (R. B. 1894, 29).

W związku z ogłoszeniem Encykliki mówił też o konieczności podniesienia studiów biblijnych w zakładach teologicznych. Kreśląc zaś ich program, kładł nacisk na stronę zewnętrzną tj. na przygotowanie z dziedziny filologii, archeologii i krytyki literackiej; te przedmioty bowiem stanowiły główną broń egzegezy radykalnej. Ponadto, domagał się, aby studium

[1]) Głosy ich podał Brandi, La questione biblica e l' Enc. Prov. Deus, Roma 1894, 201nn.

biblijne było poprzedzone przez gruntowne studia filozoficzne i było w ścisłym związku z teologią.

Dopiero w późniejszym czasie, gdy dyskusje na tematy, poruszone w Encyklice, stawały się coraz żywsze, O. L. zabierze głos i rzuci szereg nowych myśli, które miały wskazywać sposoby i drogę do wyjaśniania trudności w Piśmie św.

O. L. nie był konserwatystą, nie chciał iść drogą utartą, która, według jego przekonania, nie prowadziła do celu. Wykazywać bezpodstawność stawianych przez krytyków radykalnych zarzutów uważał za bezcelowe; sądził, że raczej należy sięgnąć do podstaw i zasadniczych pojęć o Piśmie św. tj. jego natchnienia. W sprawach tych przewodnikiem był mu św. Tomasz i najlepszy w owym czasie jego interpretator kard. T. Zigliara. Gdy dotychczasowi krytycy katoliccy, opierając się na poglądach kard. Franzelina (De Traditione et Scriptura Sacra, Romae), rozróżniali w natchnionym Słowie Bożym dwa czynniki tj. boski (elementum formale tj. myśli, idee), który przypisywali Bogu, i ludzki (elementum materiale — słowa, forma literacka), pochodzący od ludzi, O. L. twierdził, że w natchnieniu należy przyjmować tylko jeden wspólny czynnik — bosko-ludzki, tj. każda księga św. i całe Pismo św. jest dziełem Bożym i jednocześnie ludzkim. Zdanie to uważał za prosty wniosek ze słów Encykliki: Spiritum sanctum assumpsisse homines *tamquam instrumenta* ad scribendum. Jako narzędzia ludzie autorowie pisali pod wpływem i razem z przyczyną sprawczą tj. Bogiem. Działanie Boga, jako przyczyny pierwszorzędnej, i działalność ludzi, jako narzędzi, wspólnie sprawiały napisanie całej księgi i poszczególnych nawet wyrazów (inspiratio verbalis). Natchnienie Boże nie było objawieniem rzeczy i prawd przedtem autorom nieznanych, nie było dyktowaniem ani podsuwaniem myśli, które autor miał potem wyrazić, — było ono pobudką woli człowieka (...ita Deus excitawit, movit... „Prov. Deus“), aby pisał, — i zarazem oświeceniem jego umysłu, ażeby wyrażał sąd pewny o rzeczach, które pisał, a które mógł on znać skądinąd.

Z drugiej strony autorowie, jako narzędzia w ręku Boga, byli narzędziami czynnymi, nie biernymi: przy pisaniu zacho-

wali wszystkie przymioty osobiste, — zarówno dodatnie, jak też ujemne, — jakie z natury posiadali. Natchnienie nie pozbawiało naturalnych ich przymiotów, ale je podnosiło (gratia non tollit naturam, sed eam elevat). Przez oświecenie umysłu autor człowiek w natchnieniu lepiej poznawał przedmiot, który z woli Bożej miał napisać, ale stan i zakres wiadomości, pamięć, sposób pisania pozostawały w nim takie same, jak je poprzednio z natury posiadał. Por. Une pensée de s. Thomas sur l'inspiration, R. B. 1895, 563—571; L'inspiration des livres saints, R. B. 1896, 199—220; L'inspiration et les éxigences de la critique, R. B. 1896, 496—518; La méthode historique, Paris 1903, 71—109.

W poglądach swych O. L. opierał się na Piśmie św. tj. na tekście i opisach biblijnych, domagał się też, aby w tych rzeczach ostatnie słowo miały fakty biblijne, tj. gruntowna znajomość Pisma św., a nie teoretyczne i apriorystyczne rozważanie (zob. La méthode hist. str. 80n).

W związku z tak ujmowanym pojęciem natchnienia O. L. wysuwał szereg trafnych uwag i propozycyj, które ściśle się łączyły ze skutkami natchnienia tj. prawdziwością i bezbłędnością Pisma św.

Niektórzy bibliści francuscy, jak wyżej wspomniałem, ograniczali natchnienie i prawdziwość Pisma św. do rzeczy wiary i moralności. Było to błędem. Pap. Leon XIII nauczał: „Nie godzi się żadną miarą ograniczać natchnienia Pisma św. do niektórych tylko jego części. Wszystkie bowiem księgi św. w całości swej były napisane pod natchnieniem Ducha św. A natchnieniu Bożemu nie tylko sprzeciwia się błąd, ale ono wyklucza wszelki błąd, i to wyklucza z taką koniecznością, jak koniecznym jest, że Bóg, najwyższa prawda, nie mógł być żadną miarą sprawcą błędu". O. L. bronił katolickiego dogmatu o natchnieniu ksiąg św., twierdził, że rozciąga się ono do całości Pisma św., a nawet do poszczególnych wyrazów. (Rzecz jasna, że natchnienie wyrazowe należy rozumieć o tekście oryginalnym i wiernych jego odpisach, a nie dzisiejszych, do których z biegiem czasu zakradły się mniej lub więcej liczne zmiany). Jednocześnie jednak zwracał uwagę, że autorowie na-

tchnieni nie zawsze głosili prawdy religijne, nie zawsze nauczali. Całe Pismo św. jest natchnione, ale nie można powiedzieć, że całe Pismo św. jest ciągłym nauczaniem. Natchnienie jest pojęciem obszerniejszym od nauczania religijnego. O prawdach religijnych Bóg pouczył przez Objawienie, natchnienie zaś nie było objawieniem. Zdaje się nawet, że celem natchnienia, przynajmniej bezpośrednim, nie było nauczanie, ale raczej zachowanie na piśmie prawd przedtem poznanych.

Pismo św. nie jest zbiorem tez i kategorycznych twierdzeń. Autorowie pod wpływem natchnienia pisali, ale nie zawsze nauczali w imieniu Bożym, np. psalmiści, gdy wyznawali swe grzechy i błagali Boga o pomoc. Niekiedy autorowie, obok prawdziwych, mieli błędne pojęcia. Te nie mogły być przedmiotem nauczania. Na mocy natchnienia autorowie święci mogli tylko prawdę nauczać.

Egzegeta winien badać, co było przedmiotem nauczania autorów natchnionych i Pisma św. Nauczanie bowiem autorów jest nauczaniem Boga. O. L. podał następującą zasadę: Bóg uczy tego wszystkiego, co Pismo św. naucza; ale Pismo św. naucza tylko to, co naucza autor natchniony; ten zaś ostatni naucza tylko to, co *chce* nauczać, czyli co kategorycznie twierdzi.

Na tej podstawie zwracał uwagę egzegetów i kładł silny nacisk, aby przy tłumaczeniu tekstu biblijnego usiłowali zrozumieć i stwierdzić, czy dane zdanie jest tylko zwykłym wyrażeniem, czy też pozytywnym sądem i twierdzeniem autora natchnionego. Rozróżnianie i poznanie tych rzeczy jest bardzo ważne w sprawie prawdziwości i bezbłędności Pisma św. Wyrażenia same w sobie nie są błędne ani prawdziwe, mogą one być tylko odpowiednie lub nieodpowiednie do wyrażenia myśli autorów natchnionych. Natomiast, jeśli autor natchniony twierdzi pozytywnie lub osądza, należy to uważać za nauczanie biblijne i prawdziwe. Twierdzenie takie bowiem (judicium de acceptis) jest wynikiem światła Bożego, które autor natchniony otrzymał w natchnieniu.

Praktyczny przykład stosowania powyższych poglądów do opowiadań z dziedziny przyrody dał Leon XIII w Ency-

klice, kiedy twierdził: „Autorowie święci a raczej Duch św., który przez nich mówił, nie chciał o tych rzeczach (tj. o istotnej naturze rzeczy widzialnych) pouczać ludzi, jako nie mających dla zbawienia ludzkiego żadnego pożytku; przeto, zamiast dokładnie badać zjawiska przyrody, autorowie święci opisują i przedstawiają te rzeczy w sposób przenośny, albo jak mówiono ogólnie za ich czasów i jak dzisiaj jeszcze w życiu codziennym mówią o wielu rzeczach ludzie najuczeńsi. A jak w mowie popularnej wyraża się najpierw i właściwie to, co pod zmysły podpada, tak również autor święty, według zdania Doktora Anielskiego, wyrażał się według tego, jak się zmysłom wydawało, albo że Bóg sam, mówiąc do ludzi, wyrażał się w sposób ludzki, aby przez nich był zrozumiany".

Słowa Papieża sprawę rzekomych błędów z dziedziny przyrody całkowicie wyjaśniały. O. L. nic do nich nie dodawał.

Trudniejszą i bardziej zawiłą była sprawa z historycznymi opowiadaniami w Biblii. Odnalezione na Wschodzie dokumenty potwierdzały prawdziwość wielu opowiadań biblijnych (Dobrze o tym Fr. Vigouroux, La Bible et les découvertes modernes, Paris 1877; 6 wyd. 1896). Ale ponadto, nie mało odnaleziono dokumentów, które wysunęły nowe, dawniej nieznane trudności (np. opowiadanie babilońskie kosmogoniczne, o potopie itd.). W samej też Biblii było nie mało opowiadań, które sprawiały egzegetom poważne trudności, np. powtórzenia i różnice w opowiadaniach.

Egzegeci nie poruszali tych trudności lub dawali objaśnienia, które nie były dostateczne i nie usuwały wątpliwości. W Encyklice też Prov. Deus Papież nie dał takich wskazówek, jak w dziedzinie przyrody. Jedyną wskazówką były słowa: Haec ipsa (tj. co poprzednio było powiedziane o rzeczach przyrodniczych) deinde ad cognatas disciplinas, ad historiam praesertim, juvabit transferri.

O. L. słusznie sądził, że sprawy historyczne są bardziej zawiłe, i nie można ich wyjaśnić jednym słowem. Nie chciał wchodzić w szczegóły, wolał dać ogólne zasady, sądząc, że te będą bardziej skutecznym środkiem do usunięcia trudności

i odparcia zarzutów, stawianych przez krytyków radykalnych. Najpierw, postawił zagadnienie o charakterze opowiadań historycznych w Piśmie św. Pytał: Czy wszystkie opowiadania historyczne należy uważać za nauczanie autorów natchnionych? Odpowiadał, że nie wszystkie. Jak w rzeczach przyrodniczych, tak samo w opowiadaniach historycznych mogli autorowie natchnieni opisywać według przekonania i ogólnej współczesnej opinii, nie wchodząc w obiektywną prawdziwość opisów, nie dając swego sądu o prawdziwości ich treści. Gdy nie było sądu, nie było twierdzenia ani przeczenia. Prawda zaś i błąd są zależne od formalnego sądu.

Na potwierdzenie swego zdania O. L. przytaczał zdanie Encykliki: Haec ipsa deinde itd., które tak tłumaczył: Zasady, które Papież podał przy tłumaczeniu rzeczy przyrodniczych (tj. autorowie św. wyrażali się według tego, jak się zmysłom wydawało), należy stosować do innych dziedzin nauki, a przede wszystkim do historii. W powstałej później dyskusji O. L. będzie się powoływał jeszcze na słowa św. Hieronima, (Quasi non multa in Scripturis sanctis dicantur juxta opinionem illius temporis, quo gesta referuntur et non juxta quod rei veritas continebat), i mocniej uzasadniał swe stanowisko, tym bardziej, że kard. Satolli, ówczesny prefekt Kongregacji Studiów, do którego zwrócił się o wyjaśnienie w tej sprawie, utwierdził go w przekonaniu, iż jego interpretacja słów Encykliki jest dobra (exacte).

W późniejszym jednak czasie, gdy w toku dyskusji sprawa lepiej będzie wyjaśniona, O. L. przyjdzie sam do przekonania, że twierdzenie jego o rzekomej historyczności (apparentia historica) nie jest całkowicie uzasadniona, i je odwoła. (zob. R. B. 1919, 598).

Autentyczny wykład słów Encykliki Prov. Deus, dał w 1920 r. pap. Benedykt XV. w Encyklice *Spiritus sanctus Paraclitus,* i pouczył, że Leon XIII chciał w nich pouczyć biblistów, aby takiej samej metody trzymali się przy obronie prawdziwości Pisma św. w rzeczach *historycznych,* jakiej się trzymać należy przy wyjaśnianiu rzeczy przyrodniczych.

Dla wyjaśnienia trudności historycznych w Piśmie św. O. L. wysunął jeszcze inne teorie, które w dzisiejszej biblistyce odgrywają bardzo poważną rolę. Jeśli nauczaniem biblijnym, powiadał, jest to, co autorowie natchnieni twierdzą pozytywnie, egzegeci winni dążyć przede wszystkim do poznania celu i intencji autorów natchnionych. Poznanie to będzie ułatwione, jeśli egzegeta zdoła ustalić rodzaj literacki danej księgi wzgl. opowiadania biblijnego tj. czy księga ma charakter ściśle historyczny czy też jest poematem, dramatem, przypowieścią lub wolnym opowiadaniem historycznym. Stwierdzenie formy i rodzaju literackiego pozwoli poznać, jaka była intencja i cel autora natchnionego, tj. czy chciał pisać ścisłą historię, czy też pod szatą historyczną dać tylko wolne opowiadanie, którego celem było pouczenie moralne, np. przypowieść.

O. L. rozróżniał trzy rodzaje ksiąg św., mających formę historyczną: ścisła historia, wolne opowiadanie, pouczające opowiadanie z pierwotnych czasów. (R. B. 1896, 510). Później teorię o rodzajach literackich rozwinęli inni bibliści, a najbardziej O. Fr. Hummelauer T. J. w pracy *Exegetisches zur Inspirationslehre,* Frbg. 1904, który odróżniał w Piśmie św. dziewięć różnych rodzajów literackich (bajka, przypowieść, epos, historia religijna, historia pierwotna, opowiadanie ludowe, wolne opowiadanie, midrasz, opowiadanie prorockie i apokaliptyczne).

Gdy praktyczne stosowanie teorii w czasie późniejszym prowadziło do zaprzeczenia historycznego charakteru ksiąg św., które były ogólnie uznawane za ściśle historyczne, — gdy w Piśmie św. stwierdzano szereg rodzajów literackich z mniejszym lub większym podkładem tylko historycznym, teoria o rodzajach literackich stała się przedmiotem gorących dyskusyj wśród biblistów.

Bez wątpienia, w stosowaniu teorii o formach literackich niektórzy egzegeci poszli zbyt daleko. Droga do pomniejszenia lub nawet zaprzeczenia powagi historycznej niektórych ksiąg św. historycznych była otwarta. Stąd słusznie Papieska Komisja Biblijna (d. 23. VI. 1905) domagała się, aby badania i sąd o tej lub innej formie literackiej opowiadania wzgl. księ-

gi św. były poparte poważnymi argumentami, a nie były rezultatem subiektywnego i lekkomyślnego sądu egzegetów.

Teoria jednak sama, że w Piśmie św. mogą być różne rodzaje literackie, nie jest uznana za bezpodstawną. (por. przypowieści w Ewangeliach, bajka w ks. Sędziów 9, 7—16). Doniosłości jej dla sprawy biblijnej nie można zaprzeczyć, zwłaszcza, jeżeli stosowanie jej nie będzie przekraczało właściwych granic i będzie poparte poważnymi argumentami.

Wreszcie O. L. kładł nacisk, aby przy tłumaczeniu opowiadań historycznych zwracano uwagę na metodę pisarską i stosunek autorów natchnionych do źródeł, z których korzystali. Nie ulega bowiem wątpliwości, że wiele ksiąg św., a przede wszystkim historyczne były napisane na podstawie źródeł pisanych lub tylko ustnych. Autorowie mogli podawać tekst z tych źródeł dosłownie, w streszczeniu lub je rozszerzać. Dokumenty same mogły mieć różny charakter i różną wartość. Przytoczenie w księdze św. nie zmieniało ich wartości. O natchnieniu przytoczonych tekstów nie można wątpić; są one słowem Bożym z powodu przytoczenia, ale tylko zewnętrznie i per accidens. O ich treści nie zawsze można powiedzieć, że jest prawdziwa, zależało to od stanowiska autorów: jeśli z przytoczonymi tekstami się zgadzali lub je aprobowali, należy je uważać za prawdziwe; jeśli ganili lub odrzucali, należy uznać je za błędne. Często jednak autorowie przepisywali tekst z dokumentów, nie wchodząc w ich ocenę, i nie biorąc odpowiedzialności za ich prawdziwość[1]).

Twierdzenie o istnieniu w Piśmie św. tekstów (cytatów), wziętych z innych dokumentów, miało na celu wskazać, że w Piśmie św., choć wszystko jest natchnione, nie wszystko musi być bezbłędne. Teksty, przytoczone z dokumentów, których autorowie natchnieni nie aprobowali, mogły zawierać błędy (np. ps. 13 „rzekł głupi w sercu swoim: nie masz Boga“).

---

[1]) Rozwinięciem myśli o cytatach była teoria o cytatach domyślnych. O. L. mówił o niej ogólnikowo, pierwszy przedstawił je O. F. Prat T. J. w pracy, La Bible et l'histoire. Paris 1904.

Wniosek taki nie jest sprzeczny z nauczaniem Kościoła o natchnieniu Pisma św. i jego bezbłędności.

Ten sam cel miały także pierwsze dwa wyżej przedstawione zdania O. L.

Zwracały się one wszystkie przeciwko krytykom radykalnym, ale bardziej zwracały się przeciw krytykom katolickim, którzy przesadnie rozumieli charakter Pisma św. i wszędzie w nim widzieli nauczanie Boże. O. L. nie przecząc czynnika Bożego, owszem uznając autorstwo Boże Pisma św., wskazywał ponadto na czynnik ludzki, który wprawdzie jest drugorzędny, ale tak samo ważny; przypominał tę dawną prawdę, że Pismo św. było napisane dla ludzi, przez ludzi i sposobem ludzkim; podkreślał wreszcie za św. Tomaszem, że ludzie, jako narzędzia Boga przy pisaniu, byli wadliwymi narzędziami, a natchnienie Boże nie zmieniało ich natury.

Uwzględnienie czynnika ludzkiego, jako nam bliższego i dostępniejszego, pozwalało dokładniej poznać charakter Pisma św. i odeprzeć nieuzasadnione napaści krytyków radykalnych.

Należy bowiem stwierdzić, co jest bezbłędnym nauczaniem Bożym w Piśmie św. Otóż, nauczaniem Bożym jest to, co ludzie autorowie natchnieni nauczali, twierdzili. Tylko ich twierdzenia mają charakter bezbłędny. Co zaś nie jest twierdzeniem, — może być błędem. Będzie to jednak błąd materialny, nie zaś formalny.

VI.

Poglądy O. L. o charakterze Pisma św. i środkach jego obrony znalazły rozmaite przyjęcie u krytyków katolickich. Wielu egzegetów je przyjmowało z zapałem, rozwijało i stawało nawet w ich obronie; nie mało jednak było i takich, co uważali je za liberalne, niebezpieczne i nawet sprzeczne z nauczaniem Kościoła. Tak zwana „sprawa biblijna“ (la question biblique), która przez kilkanaście lat była przedmiotem oży-

wionych i gorących dyskusyj, przeważnie obracała się wokoło zagadnienia: absolutna czy względna prawda w Piśmie św. [1]).

O. L. bronił swoich poglądów. Zaproszony przez ks. Rektora Batiffol'a wygłosił w 1902 r. w Instytucie katolickim w Tuluzie szereg konferencyj, w których podał syntetyczne ujęcie i uzasadnienie swoich poglądów. (wyd. p. t. La méthode historique surtout à propos de l' Ancien Test. Paris 1903, 2 wyd. 1904). W pierwszej konferencji przyznawał, że poglądy jego są nowe, ale nowość nie powinna być pobudką do ich zwalczania i odrzucania; przypominał, że w swoim czasie o św. Tomaszu powiedziano: erat enim novos in sua lectione movens articulos, novum modum et clarum determinandi inveniens et novas reducens rationes, za co był także mocno przez współczesnych zwalczany.

Później pisał, że nie rościł pretensji, aby proponowane przezeń rozwiązania były wszystkie jak najlepsze (R. B. 1915, 295), jednak przeciwnikom odpowiadał, częściej zaś krytykował ich argumentacje, dając w R. B. z ich pism sprawozdania.

W 1902 r. pap. Leon XIII ustanowił Komisję Biblijną, której zadaniem miało być czuwać i popierać studia biblijne, łagodzić spory, wynikłe między biblistami, a przede wszystkim dawać wskazania przez rozstrzyganie wątpliwych i spornych zagadnień [2]). Do komisji na członków konsultorów powołano 40 wybitnych biblistów, między innymi także O. Lagrange'a. Organem zaś jej miało być Revue Biblique. Wezwany do Rzymu O. L. dowiedział się, że papież zamierza ponadto powołać go do Rzymu. Gdy wymawiał się i przedstawiał trudności w związku ze Szkołą Biblijną, kard. Rampolla zapewniał, że

---

[1]) Dzieje dyskusji w sprawie biblijnej dali: Ks. S. Szydelski, Z walki o nadprzyrodzony charakter Biblii, Lwów 1904; L. Fonck, Der Kampf um die Wahrheit der hl. Schrift, Innspr. 1905; A. Condamin, Kwestie egzegetyczne w ostatnich dziesięciu latach, Kraków 1906. Por. E. Mangenet, Inspiration de l'Ecriture, art. w Dict. de Theol. cath. t. VII. 2.

[2]) zob. art. mój p. t. Komisja Biblijna i jej orzeczenia, w Aten. Kapł. 1911.

Stolica św. nie ma żadnej innej intencji w tej sprawie, jak tylko dać wyraz swej życzliwości i szacunku dla niego i dla całego Zakonu.

Czy Papież zamierzał utworzyć w Rzymie specjalny Instytut dla studiów biblijnych, ewentualnie przenieść Szkołę jerozolimską do Rzymu i O. L. na jego czele postawić? Czy zamiar powołania go do Rzymu pozostawał w związku z dyskusjami i walką ówczesną? Trudno powiedzieć. Kard. Rampolla pisał do niego: Mogę zapewnić, że Wielebny Ojciec będzie całkowicie zadowolony, skoro się dowie o postanowieniach Ojca św... Mogę tylko zachęcać, aby Ojciec prowadził w dalszym ciągu swe prace dla dobra sprawy. Zob. R. B. 1919, 593—600; M. J. Lagrange, Loisy et modernisme, Paris 1932, 118 nn.

Papież Leon XIII w niedługim czasie umarł (20. VII. 1903), i plany jego nie zostały urzeczywistnione.

W latach następnych walka biblistów konserwatywnych z postępowymi (nazywano ich — l'école large), a przede wszystkim z O. L. była znacznie ostrzejsza, i miała mu przynieść niemało przykrości. Bezwątpienia, łączyło się to z ruchem modernistycznym, który w początkach swych maskował i dopiero z biegiem czasu coraz bardziej odsłaniał swoje oblicze i ujawniał antykatolickie tendencje. Był to, jak wiemy, ruch, prowadzony przez kilka jednostek (przeważnie kapłanów), które początkowo domagały się od Kościoła pewnych reform i ustępstw, nawet pod względem doktrynalnym, uważając je za jedyne skuteczne lekarstwo na szerzącą się niewiarę w społeczeństwach zachodnich. Później ulegli całkowicie wpływom racjonalizmu, i przejęli jego zasady i hasła, które były kompletnym zaprzeczeniem nauki Kościoła i porządku nadprzyrodzonego. Dobrze określił ten ruch pap. Pius X, nazywając go „zbiorem wszystkich herezyj“ [1]).

Walkę z modernizmem na wszystkich polach jego działalności podjęto z całą energią. Stanęli do niej wszyscy, bo wi-

---

[1]) O modernizmie i jego losach zob. dobrą pracę J. Rivière'a, Le modernisme dans l'Eglise, Paris 1929.

dzieli w nim wielkie niebezpieczeństwo dla wiary i Kościoła. Do upadku jednak najbardziej przyczynił się pap. Pius X, który w Encyklice *Pascendi Dominici gregis* z d. 8. IX. 1907 r. potępił zasady modernizmu, wyłożywszy je przedtem dokładnie i systematycznie. Głos Najwyższego Pasterza i energiczne środki, które zarządzono, okazały się bardzo skutecznymi. Wielu, poznawszy dopiero z Encykliki i dekretu Lamentabili sane exitu podstępne dążenia modernistów, odstąpiło od nich i wróciło do Kościoła, główni jednak przywódcy (A. Loisy, A. Houtin, G. Tyrell) wystąpili z otwartą walką przeciwko Kościołowi.

Otóż walka z modernizmem, a bardziej psychologiczne podrażnienie, jakie niektórzy gorliwsi egzegeci, zwłaszcza konserwatywni, w tych czasach przechodzili, były przyczyną, że we wszystkim, co odchylało się od dotychczasowych i tradycyjnych poglądów, widziano modernizm, jeżeli nie wyraźny, to przynajmniej zamaskowany. Wiele poglądów O. L. istotnie odbiegało i różniło się w stosunku do dotychczasowych, były nowe, ale nie można było ich uważać za modernistyczne, z modernizmem doktrynalnym tj. pod względem dogmatycznym nie miały nic wspólnego. Zajęty sprawami Szkoły i pracą naukową w Jerozolimie, nie miał on czasu zajmować się działalnością modernistów. Wiedział o naukowej działalności A. Loisy'ego, miał, jak wielu innych, bliżej go znających, nawet uznanie dla jego zdolności, i traktował go początkowo z pewną życzliwością. Jednak nie krępował się krytykować i wytykać błędy w pracach jego, zob. np. R. B. 1902, 119—124, gdzie dał recenzję pracy A. Loisy'ego p. t. Les mythes babyl. et les premières chap. de la Genèse. Gdy zaś później przeczytał książkę A. Loisy'ego p. t. L'Évangile et l'Êglise (Paris 1902) i poznał z niej tendencje modernizmu, stosunek jego uległ całkowitej zmianie. O pracy tej napisał obszerną recenzję (zob. R. B. 1903, 292—313) i mocno w niej krytykował poglądy, wykazując zarazem, że są one nie tylko błędne i bezpodstawne, ale też niebezpieczne dla Kościoła.

Stosunek swój do modernizmu, jak też krytykę poglądów jego O. L. przedstawił później w pracy p. t. *M. Loisy et le modernisme,* Paris 1932.

Tymczasem konserwatywni egzegeci, uważając się za powołanych obrońców „integralnego katolicyzmu“ tym śmielej i ostrzej występowali wtedy przeciwko poglądom O. L., dochodząc nawet do przekonania i wykazując, że poglądy jego są zbliżone do modernizmu lub do niego prowadzą. Niektórzy zaś nie wahali się „z żalem“ głosić, że O. L. „przeszedł do obozu modernistów“.

Gdy O. L. zapewniał o swym wielkim szacunku dla ksiąg św. i posłuszeństwie synowskim dla Najwyższego Nauczycielstwa w Kościele, słowom jego nie chciano dać wiary, uważano je za nieszczere lub nawet podstępne.

Nie potrzebuję wykazywać, że posądzanie takie było niezmiernie dla niego przykre, i, co ważniejsze, nieuzasadnione, jak to potwierdziło całe jego życie i działalność naukowa.

O. L. nie pozostawał dłużnym względem przeciwników. W każdym prawie zeszycie Revue Biblique bronił się lub ostro krytykował ich prace, wykazując braki ich metodyczne, bezpodstawność ich sądów i słabość argumentacji. Większą zaś polemiczno-apologetyczną pracę napisał w 1905 r. przeciwko O. Delattre'owi T. J. p. t. Éclaircissement sur la méthode historique à propos d' un livre du R. P. Delattre, która jednak nie była drukiem ogłoszona (odpis maszynowy jest w moim posiadaniu).

Przyznawał w kilkanaście lat później, że wolałby wtedy całkowicie zamilknąć i zaprzestać nie tylko dyskusji, ale nawet wszelkiej pracy pisarskiej, która u przeciwników coraz zjadliwsze napaści wywoływała; i byłby bez wątpienia to uczynił, gdyby nie obowiązek posłuszeństwa względem przełożonych, którzy inaczej, tj. spokojnie patrzyli na toczącą się walkę, i wytrwałość zalecali. Pobudką dotychczasowej mojej pracy, powiadał, była miłość prawdy, a miłość ta i przywiązanie do Kościoła były i są we mnie jednym i tym samym uczuciem. Pragnąłem dobra Kościoła, którego zawsze byłem lojalnym

i wiernym synem, tym bardziej, że jestem zakonnikiem i stoję na czele Instytucji, która chce wiernie służyć Kościołowi. Chciałem bronić prawdy Bożej i nadprzyrodzonego charakteru ksiąg św. wobec napaści radykalnych krytyków, i broniłem, jak mogłem, jak mi sumienie naukowe nakazywało. Że przy obronie używałem nowych środków, bardziej skutecznych, według mego przekonania, to nie powinno było mi być za złe poczytane. A tymczasem... posądzano mnie o modernizm, który ja od początku samego zwalczałem...

Ze słów dalszych wyrozumiałem, że w sercu O. L. tkwił jeszcze wtedy głęboki żal do pewnych osób, które go najbardziej napastowały i jako niebezpiecznego nowatora przedstawiały.

Nie należy jednak sądzić, ażeby walka z przeciwnikami zabierała O. L. wszystek czas i przeszkadzała mu w codziennych pracach. Przeciwnie, walka była, można powiedzieć, mocną podnietą do intensywniejszej pracy w Szkole i dla Szkoły, w pracy szukał i znajdował zapomnienie przykrości, pracami chciał dowieść, że posądzenia przeciwników były zupełnie bezpodstawne.

O. L. pracował wtedy bardzo intensywnie. Można o nim bez przesady powtórzyć, co powiedziano o św. Hieronimie, który w pobliskim Betleemie długie lata spędził: Totus in lectione, totus in libris est; non die, non nocte requiescit; aut legit aliquid semper aut scribit.

W 1900 r. wystąpił z projektem nowego tłumaczenia Pisma św. z komentarzem. (Projet d'un commentaire complet de l' Écriture Sainte, w R. B. 1900, 414—423). Komentarz ten, według jego rozumienia, miał posiadać inny charakter, aniżeli dotychczasowe, tj. winien opierać się na tekście oryginalnym, uwzględniać postulaty krytyki tekstowej, literackiej, które przez katolickich egzegetów były zaniedbane, i wreszcie winien zawierać objaśnienia z dziedziny geografii, archeologii, historii i teologii.

W 1903 r. sam opracował i wydał pierwszy tom, poświęcony ks. Sędziów. Komentarz ten miał być wzorem dla innych egzegetów, którzy by chcieli podjąć się pracy. W latach na-

stępnych wydał komentarze do innych ksiąg św., napisane przez różnych autorów. O komentarzach tych można powiedzieć, że cechuje je wszystkie gruntowna wiedza filologiczna i historyczna, jak też jasny i wszechstronny wykład tekstu biblijnego. Wydawnictwo *„Études Bibliques“*, obejmujące, oprócz komentarzy, także bardzo wartościowe prace ogólnego charakteru, zdobyło powszechne uznanie egzegetów i stanowi przedmiot chluby egzegezy katolickiej.

W tym samym czasie O. L. wydał gruntowne dzieło — *Études sur les religions sémitiques* (Paris 1903, 2 wyd. 1905), uwieńczone przez paryską Akad. des Inscriptions et Belles Lettres, — wkrótce potem *La Crète ancienne* (Paris 1907), w której na podstawie dokonanych na tej wyspie rozkopalisk dał pierwsze syntetyczne ujęcie kultury egejskiej, — w dwa lata później ogłosił — *Le Messianisme chez les Juifs* (Paris 1909), — wszystkie obszerne i gruntowne.

Dodać trzeba do tego wykłady w Szkole codzienne i troska o jej jak najlepsze postawienie, wycieczki naukowe po całym kraju, wydawanie Revue Biblique, pisanie artykułów, recenzyj itd.

Wszystkie te prace świadczyły o niezwykłej gorliwości O. L. dla sprawy biblijnej i wielkim umiłowaniu ksiąg św., i, trzeba powiedzieć, przynosiły chlubę egzegezie katolickiej.

Przeciwnicy inaczej oceniali tę jego działalność pisarską. Polemiki nie zaprzestali, we wszystkich pracach widzieli niebezpieczny liberalizm. Oskarżenia ich zostały nawet uwieńczone skutkiem. W 1912 r. Kongregacja Konsystorska (nie Indeksu) zabroniła czytania niektórych jego prac w seminariach duchownych (La méthode historique, Komentarz do ks. Sędziów, Komentarz do Ewang. św. Marka a także Revue Biblique). Nie było to potępienie tych dzieł, był tylko zakaz ich czytania przez kleryków w seminariach duchownych [1]).

---

[1]) Odpowiedź Kongregacji na zapytanie arcyb. Siennieńskiego jest podana tylko w Boletino ufficiale per l' Archid. di Siena, 1912, 161—162, nie zaś w Acta Apost. Sedis.

W każdym razie był to dla O. L. cios nie mały i bardzo bolesny. Wiadomość o tym jednak przyjął z godną syna św. Dominika uległością.

Lękając się zaś, aby fakt ten nie miał dla Szkoły przykrych następstw, prosił przełożonych, aby zwolnili go ze stanowiska Dyrektora Szkoły Biblijnej. Otrzymawszy zgodę, opuścił Jerozolimę i udał się do Francji, gdzie niespełna rok jeden przebywał. Wszakże nie spędził go w bezczynności. Zajął się wtedy zbadaniem myśli religijnej filozofów łacińskich i greckich, jak też stosunku jej do chrześcijaństwa. Rezultatem ich były prace o Epiktecie (R. B. 1912), Marku Aurelim (R. B. 1913), a także o św. Justynie, apologecie i męczenniku z II w. (S. Justin, Paris 1914). W życiu i losach ostatniego widział pewną analogię do własnego życia. Znamienne są słowa, które na końcu książki o nim napisał, a w których przebijają się uczucia, jakie O. L. w duszy swej wtedy ukrywał: „Jego wysiłki pozostały bezowocne wobec pewnej grupy filozofów, zbytnio ufających własnej mądrości; głos jego był usłyszany tylko przez dusze lepiej usposobione. Chociaż w ciągu wieków niektóre jego argumenty straciły swe znaczenie, to jednak jego swoboda, jego zapał pracy, jego wiara w prawdę, jego życzliwość dla wszystkiego, co było wysiłkiem bezinteresownym, jego bohaterstwo i śmierć dla Jezusa Chrystusa dziś jeszcze nas wzruszają. Niech będzie patronem dusz prawych, rzetelnych i czuwających“.

Trzeba dodać, że dyskusje o sprawie biblijnej i polemika przeciw O. L. trwały aż do czasów wielkiej wojny. Pap. Benedykt XV zaraz w pierwszej swej Encyklice z dn. 1. XI. 1914 r. (Ad beatissimi...) ostro skarcił przesadną i nierozsądną gorliwość „integralistów“, zakazał bezpodstawnych posądzań i oskarżeń o brak ortodoksji. (por. Acta Ap. Sed. 1914, 576 n.).

VI.

Wybuch wojny światowej sprawił wielki zamęt w Szkole Biblijnej. Młodsi profesorowie zostali wezwani do Fran-

cji i wcieleni do szeregów czynnej armii. W Jerozolimie pozostał jedynie O. L., jako starszy wiekiem (miał wtedy 59 lat). Po przyłączeniu się Turcji do państw centralnych (listopad 1914) władze ottomańskie zajęły wszystkie gmachy OO. Dominikanów, a O. L., jako obywatela francuskiego, aresztowały i uprowadziły na północ do Orfa, gdzie był obóz jeńców internowanych. O. L. gotował się na śmierć, która niechybnie by go spotkała, gdyż w obozie tym zmarło tysiące internowanych. Pochód dotarł już do Damaszku. Tu spotkała go niespodzianka: władze tureckie obdarzyły go wolnością, a nawet pozwoliły udać się do Francji. Stało się to dzięki interwencji pap. Benedykta XV, który wkrótce po objęciu rządów zwrócił się do ces. Franciszka Józefa, aby wyjednał od rządu tureckiego uwolnienie internowanych na Wschodzie zakonników.

Przybity i wyczerpany przejściami O. L. zapadł w Paryżu na zdrowiu. Ciężka choroba trzymała go przez długie tygodnie. Powróciwszy do zdrowia, gdy koledzy walczyli na różnych frontach, on zabrał się do umiłowanej pracy: pisał komentarze (listy św. Pawła), wydawał Revue biblique, które bez przerwy wychodziło. „Może kto dziwić się będzie, pisał w przedmowie do Komentarza do listu św. Pawła do Galatów, że za mało jesteśmy przejęci tragicznymi wypadkami, które wstrząsają światem, że możemy prowadzić studia, które wymagają spokoju i miejsc zacisznych. Lecz czy te czasy zburzone nie dają nam lekcji, aby coraz więcej oddawać się rozważaniom rzeczy wiecznych?“

Proszony, miał w 1917/8 r. wykłady w Instytucie Katolickim w Paryżu, które wydał p. t. *Le sens du christianisme d'après l'exégèse allemande,* Paris 1918. Przedstawił w nich dzieje krytyki biblijnej teologów protestanckich i destrukcyjne rezultaty w stosunku do Pisma św. Przyczynę zaś negatywnych wyników ich badań widział w odrzuceniu powagi Kościoła Nauczającego, a przyjęciu zasady o indywidualnym rozumieniu Pisma św.

VII.

W marcu 1918 r. doszła wieść do Paryża, że armia angielska zdobyła Palestynę i Jerozolimę. O L. wraz z O. Vincent'em co prędzej pośpieszyli do Jerozolimy, aby zobaczyć stan zniszczenia w swych zabudowaniach po gospodarce tureckiej. Myśl, że dzieło tylu ich zabiegów i pracy zostało przez Turków zniszczone i zrujnowane, jak to w Paryżu opowiadano, wyciskała mu nieraz łzy w oczach. Viae Sion lugent... pisał w art. poświęconym 25 rocznicy założenia Szkoły (R. B. 1915, 248). Okazało się jednak, że wieści paryskie były przesadne. Szkody, wyrządzone w zabudowaniach, nie były poważne, a co najważniejsze, że biblioteka i zbiory archeologiczne, które z taką zabiegliwością gromadzono przez długie lata, pozostały na miejscu. Turcy nie zdążyli ich wywieźć.

Niebawem powrócili inni profesorowie. Ale trudności aprowizacyjne i komunikacyjne nie dawały nadziei na rychłe otwarcie Szkoły. Dopiero w następnym roku (1919/20) wznowiono wykłady po pięcioletniej przerwie. Liczba słuchaczów w latach następnych coraz więcej wzrastała, ale nie była dostateczna, aby można było utrzymać Szkołę. Brak funduszów już dawniej kilka razy groził zamknięciem Szkoły, ale wtedy znaleźli się ludzie ofiarni, którzy pośpieszyli z pomocą. Po wojnie ofiarność wszędzie zanikła. Toteż O. L. chętnie się zgodził, gdy rząd francuski zwrócił się w 1920 r. z propozycją, aby rozszerzył ramy Szkoły i przyjmował stypendystów, przysyłanych na studia archeologiczne. Od 15. X. 1920 r. Szkoła Biblijna św. Szczepana nosi nazwę: Francuska Szkoła archeologiczna. Ale zmiana tytułu (oficjalny wobec rządu francuskiego) nie pociągnęła za sobą zmiany w programie i charakterze. Mając zaś byt materialny zapewniony, Szkoła mogła wykonać kilka prac rozkopaliskowych — w Ain Duk, Beit Dżibrin, Amwas, Neirab, gdy dawniej musiała się zadowalać przeważnie badaniami terenowymi tj. badaniem topografii, poszukiwaniem napisów i dokumentów archeologicznych.

VIII.

O. L. nigdy nie przerywał swej pracy naukowej. Mógł teraz pracować spokojniej. Modernizm upadł i przestał być groźnym. Wojna uspokoiła wzburzone dawniej umysły. Dyskusje wyjaśniły wiele zagadnień i przyczyniły się do rozwoju nauk biblijnych. Dawniejsze „nowości“ przestały być niebezpiecznymi nowinkami. Głos pap. Benedykta XV sprawił przyjazną atmosferę dla pracy naukowej.

O. L. interesował się dotychczas i zajmował sprawami przeważnie Starego Test., w latach późniejszych (jeszcze przed wojną, prawdopodobnie od 1912 r.) zwrócił się do zagadnień z zakresu Nowego Test. i początków chrześcijaństwa. Do zmiany tej miały się przyczynić też rady przełożonych, którzy sądzili, że w ten sposób wytrąci się broń przeciwnikom, bo dziedzina Nowego Test. nie nastręczała tyle trudności i mniej dawała powodów do nieporozumień. Niemniej sam O. L. widział wtedy potrzebę większego zajęcia się Nowym Test., albowiem moderniści (głównie A. Loisy) i krytycy radykalni (religijno-historyczna metoda) zwalczali wtedy historyczną powagę Nowego Test. W dziedzinie Nowego Test. O. L. nie był nowicjuszem. Już oddawna sprawy literackie Nowego Test. go zajmowały, nie jeden też artykuł w R. B. im poświęcił. Jeszcze w 1910 r. ogłosił drukiem obszerny i gruntowny komentarz do Ewangelii św. Marka (5 wydań), który świadczył, że był on nie mniej tęgim egzegetą w dziedzinie Nowego, jak był nim w zakresie Starego Test.

Niżej szczegółowo będzie omówiona i oceniona działalność pisarska O. L. z dziedziny Nowego Test. Tutaj chcę ogólnie tylko zaznaczyć, że napisał on gruntowne Wstępy ogólne do Nowego Test. tj. *Histoire ancienne du Canon du Nouv. Test.* (Paris 1933), *Critique textuelle* — Critique rationelle (Paris 1935), a ponadto komentarze do trzech Ewangelij (św. Łukasza (1921, 4 wyd.), św. Mateusza (1923, 4 wyd.), św. Jana (1925, 5 wyd.). O komentarzach tych można powiedzieć, że tak krytycznie i gruntownie opracowanych komentarzy do Ewangelij biblistyka katolicka dotychczas nie posiadała. Zy-

skały też one ogólne uznanie wśród egzegetów, nie tylko katolickich.

Uwieńczeniem zaś i syntezą komentarzy do Ewangelij była praca p. t. *L'Êvangile de Jésus Christ,* Paris 1928 (23 wyd.). Nie było to „życie“ Jezusa Chrystusa, bo O. L. był zdania, że do napisania „Życia“ Jezusa brak nam chronologicznych podstaw. W Ewangeliach, mówił, jest porządek faktów, który może być zgodny z rzeczywistością, ale żaden z Ewangelistów nie dał dokładnych danych historycznych. Sądził, że najlepszym „Życiem“ Jezusa Chrystusa jest sam tekst Ewangelij, odpowiednio uporządkowany i właściwie wyłożony, z uwzględnieniem, rzecz jasna, historycznego tła epoki, a z wykluczeniem wszelkich filozoficznych lub dogmatycznych założeń.

L'Évangile de Jésus Christ, zwięźle i syntetycznie przedstawiająca życie i działalność Jezusa Chrystusa, zyskała powszechne uznanie, nawet dawni przeciwnicy skłonili głowę przed mistrzowskim ujęciem tematu, i nie szczędzili teraz słów pochwalnych. Dodać trzeba, że dzieło to jest pod względem literackim jednym z najlepszych, napisane przy tym prostym i jasnym stylem.

Po studiach nad Ewangeliami O. L. przeszedł następnie do zagadnienia o początkach chrześcijaństwa. Sprawami tymi zajmował się również od dawna. Szczególnie interesowało go zagadnienie stosunku i wpływu myśli hellenistycznej na powstanie i rozwój chrześcijaństwa. W sposób ogólny oświetlił ten problem w pracy, poświęconej filozofowi i apologecie z II w. św. Justynowi (Paris 1914), po tym badał poglądy i religijno-moralne nauczanie filozofów-Epikteta (La philosophie religieuse d'Épictète et le christianisme, R. B. 1912, 5-21), Marka Aurelego (R. B. 1913), Heraklita (R. B. 1923), Platona (Rev. Thomiste 1926), Arystotelesa (tamże 1926), Stoików (tamże 1928), Seneki (tamże 1928), Cicerona (Ephem. theol. Lovan. 1928), dużo wreszcie poświęcił czasu, aby dokładnie poznać różne misteria hellenistyczne — hermetyzm, orfizm itd.

Czytając rozprawy, tym zagadnieniom poświęcone, nie można powstrzymać się od podziwu dla gruntowności i solidności opracowania jak też wielkiej wnikliwości O. L. w te nader zawiłe i różnie interpretowane sprawy, a przede wszystkim misteriów hellenistycznych. Badania swe O. L. opierał wyłącznie na oryginalnych tekstach i dokumentach, nie pomijał badań znakomitych fachowców, jakich w tej dziedzinie było w ostatnich czasach nie mało. Gruntowna znajomość języka greckiego i jego dialektów pozwalały mu dotrzeć do jądra rzeczy, i z suchych tekstów lub krótkich nieraz fragmentów wydobyć i rzucić tyle światła na misteria, że wyniki jego badań można uważać pod wielu względami za rewelacyjne.

Zapewniano, że O. L. zamierzał zebrać razem rozrzucone rozprawy, opracować i wydać pod ogólnym tytułem: Wstęp historyczny do Nowego Test. Miał to być jego „Testament“. Niestety, zamierzenia nie zostały wykonane. Zdążył opracować i wydać tylko czwarty tom Wstępu p. t. *Les mystères: L'Orphisme.* Paris 1937.

W ostatnich latach O. L. coraz częściej zapadał na zdrowiu. Był wątłej budowy z natury, ale cieszył się zawsze dobrym zdrowiem; mógł też pracować codziennie do późna w nocy i wstawać przed innymi w czas rano, mógł brać udział w męczących wycieczkach po Palestynie. W późniejszym wieku dawne przejścia i długie lata nader wytężonej pracy odbiły się na stanie jego serca. Wypoczynek we Francji lub w górach Libańskich wzmacniały jego siły, ale nie na długo. Coraz częściej przebywał w szpitalu w Jaffie.

W 1923 r. (2 marca) O. L. zrzekł się kierownictwa Szkoły i oddał je w ręce O. Pawła Dhorme'a, który od 1904 r. był profesorem i zdobył już przez swe prace nie małą sławę w świecie naukowym. Niestety, po kilku latach (1931) O. Dhorme, który był umiłowanym uczniem, sprawił swemu mistrzowi zawód i wielki ból — porzucił habit zakonny. O. L. musiał ponownie objąć kierownictwo, ale rana, zadana jego sercu, była zbyt głęboka i dotkliwa. Ataki serca powtarzały się

coraz częściej. Hołdy i gratulacje, złożone mu przez cały świat naukowy z okazji jubileuszu kapłańskiego (22. XII. 1933), nie mogły zranionego serca pocieszyć.

W tym stanie O. L. często myślał o zbliżającej się śmierci, i kiedy bliscy i przyjaciele prosili go o napisanie „testamentu“, odpowiadał, że raczej powinien przygotować się do śmierci. Ale mimo to przychylał się do ich prośby i pisał.

W 1935 r. jednak (miał już 80 lat), gdy stan zdrowia jego budził niebezpieczeństwo życia, lekarze radzili, aby Jerozolimę opuścił. Ciężko było rozstawać się z miastem świętym, gdzie spędził prawie pół wieku (ściśle 45 lat), a bardziej ze Szkołą, której wszystkie swe uczucia i myśli oddał...

Za zgodą O. Generała, który mu pozwolił wybrać miejsce pobytu, O. L. osiadł w S. Maximin, gdzie przed 56 laty przywdział biały habit dominikański i odbywał nowicjat.

Zmiana klimatu i troskliwość, jaką go współbracia otoczyli, wpłynęły dobroczynnie na stan zdrowia. W niedługim też czasie zabrał się do pracy i napisania „Testamentu“, ale zdążył, jak wyżej mówiłem, opracować i wydać tylko jeden tom o misteriach orfickich. Zajęło go bowiem inne jeszcze zagadnienie, które dawniej było przedmiotem gorących sporów, a mianowicie sprawa autorstwa Pięcioksięgu. Już dawniej (1905) O. L. napisał komentarz do ks. Rodzaju (pierwszych sześć rozdziałów), ale warunki ówczesne nie pozwoliły na ogłoszenie pracy. Teraz po 30 latach, gdy zagadnienie to straciło charakter drażliwy i katolicy bibliści różnie je tłumaczą, postanowił jeszcze raz tę sprawę na nowo rozpatrzeć. Owocem ostatnich badań jest Komentarz do ks. Rodzaju, którego jednak nie ukończył. Zapewne z komentarza tego jest art. L‘authenticité mosaique de la Genèse et la théorie des documents, opublikowany w R. B. 1938, 162—183, — ostatni, którego korekty za życia jeszcze sam dokonał. Pomimo wieku, stwierdzić w nim można, jak w dawniejszych pracach, bystrość umysłu, zdrowy sąd i moc argumentacji.

Poza tym, proszony o wykłady, chętnie godził się i wygłaszał konferencje w różnych miastach Francji, miewał pogadanki dla kleryków dominikańskich, dla których napisał

krótkie i praktyczne uwagi o czytaniu Pisma św. (Comment lire la Sainte Écriture?). W Montpellier, gdzie wygłosił kilka konferencyj, przeziębił się i dostał zapalenia płuc. 8 marca stan chorego się pogorszył, tak iż lekarze utracili nadzieję życia. 9 marca przeor konwentu wobec zgromadzonych braci udzielił mu Ostatniego Namaszczenia, które przyjął z wielką pobożnością i zbudowaniem obecnych, powtarzając: „Zdaję się na Boga...“ Dnia 10 marca w godzinach rannych przy śpiewie Salve Regina, jak to jest w zwyczaju zakonnym, spokojnie życie zakończył. Ostatnie słowa, jakie przed śmiercią wypowiedział, były: Jerozolima... Jerozolima... Myśli biegły jeszcze do ziemskiej, ale dusza oglądała już niebieską Jerozolimę...

Jeszcze w 1914 r. O. L. napisał swój duchowny testament tej treści: „Oświadczam wobec Boga, że intencją moją jest umrzeć w świętym Kościele katolickim, do którego zawsze od chwili mego chrztu sercem i duszą należałem, i chcę w nim umrzeć wierny moim ślubom ubóstwa, czystości i posłuszeństwa w zakonie św. Dominika.

Polecam się memu Zbawicielowi Jezusowi i modlitwom Jego Najświętszej Matki, tak dobrej zawsze dla mnie.

Oświadczam także najuroczyściej, że poddaję pod sąd Stolicy Apostolskiej wszystko, co napisałem. Mogę zarazem dodać, iż zawsze moją intencją było pracować dla dobra we wszystkich moich studiach, a mianowicie dla królestwa Jezusa Chrystusa, dla chwały Kościoła i zbawienia dusz.

...chcę jeszcze raz powiedzieć, że jestem synem Maryi: Tuus sum ego, salvum me fac...

Ks. Józef Archutowski.

Kraków, w sierpniu.

Prace O. Lagrange'a w dziedzinie Starego Testamentu[1])

Jak wiadomo, O. Lagrange zajmował się w pierwszym okresie swej działalności naukowej prawie że wyłącznie biblistyką[2]) Starego Testamentu. Niestety, okres ten nie był nazbyt długi. Albowiem już około roku 1910 O. L. poświęcił swą działalność w pierwszym rzędzie dziedzinie Nowego Testamentu. Zmiana ta pola pracy nie przyniosła jednak ogólnej biblistyce katolickiej najmniejszego uszczerbku. Dzięki niej bowiem wzmocniło się stanowisko egzegezy katolickiej na odcinku Nowego Testamentu w znacznym stopniu. Dla biblistyki *starotestamentowej* wszakże zmiana ta oznaczała nielada stratę. Twierdzenie to nie jest bynajmniej przesadne. Jego słuszność wykazuje znaczna spuścizna, jaką O. L. wzbogacił w tym krótkim — bądź co bądź — okresie swej

---

[1]) Z bogatej na temat działalności naukowej O. L. literatury (por. Joseph Bonsirven, *Le Jubilé du R. P. Lagrange*, w *Rech. de Science Relig.*, 1935, 344-357; ks. Sz. Szydelski, *Działalność naukowa Ks. Marii Józefa Lagrange'a Zak. Kazn.*, w *Aten. Kapł.*, 1937, 10-33; Jean Levie, S. I., *Le Père M. J. Lagrange O. P.*, w *Nouvelle Revue Théologique*, 1938, 466-472) korzystaliśmy przede wszystkim z dość wyczerpującego artykułu ks. J. Chaine'a, *L'Ancien Testament. Le Sémitisme*, w dziele zbiorowym: *L'oeuvre exégétique et historique du R. P. Lagrange* (w *Cahiers de la Nouvelle Journée*, nr 28, Paryż, 1935), 26-63, oraz z bardzo treściwego artykułu O. L. Vincent, *Le Père Lagrange*, w *R. B.*, 1938, 321-354.

[2]) Ściślej powinno brzmieć: *biblistyka i orientalistyka biblijna*. Bo O. L. był nie tylko wytrawnym biblistą, lecz równocześnie znakomitym orientalistą.

działalności na tym polu dorobek biblistyki starotestamentowej. Bo oto wykaz tej spuścizny, ogłoszonej przeważnie na łamach *Revue Biblique* [1]*:*

W roku 1892 ogłosił następujące artykuły [2]:

1) *La topographie de Jérusalem* [3]*),* str. 17-38;

2) *La nouvelle histoire d'Israël et le prophète Osée* [4]), str. 203-238;

---

[1]) Zaznaczamy wszakże, że wykaz ten nie chce być i nie jest kompletny. Pomijamy bowiem milczeniem liczne *recenzje* dzieł czy prac z orientalistyki czy biblistyki St. Testamentu, jakie O. L. napisał w ciągu swej długiej działalności naukowej. A w tych recenzjach tkwi ogrom pracy! Bo O. L. nie pojmował roli recenzenta bynajmniej za pracę pozbawioną głębszego znaczenia i wpływu. O tym świadczy choćby fakt, że wszystkie jego recenzje czy omówienia odznaczają się wielką gruntownością ujęcia i szczerością oceny.

[2]) W wykazie niniejszym nie uwzględniliśmy drobniejszych przyczynków do epigrafiki semickiej. Tej gałęzi orientalistyki O. L. poświęcił od zarania swej działalności naukowej stosunkowo wiele uwagi, jak o tym świadczą jego liczne z tej dziedziny publikacje. Tak w *RB* z roku 1892 traktuje o świeżo odkrytych napisach na str. 275-281 i 433-438.

[3]) Przy pomocy wnikliwej egzegezy odnośnych tekstów biblijnych O. L. wykazuje w tym artykule, że „miasto Dawidowe" (czyli: Jerozolima z czasów Dawidowych) obejmowało pagórek *Ofel.* To wzgórze więc jest historycznym Syjonem, a nie — jak to utrzymywano od wieków — „chrześcijański" Syjon (pagórek zachodni, na którym mieści się obecnie „Wieczernik"). Artykuł ten ma dla topografii Jerozolimy zasadnicze znaczenie.

[4]) W artykule tym zbija O. L. wywrotowe poglądy Wellhausen'a i Renana na dzieje Izraela i wykazuje, jaką była religia, którą wyznawał Izrael za czasów Ozeasza.

3) *La Vierge et l'Emmanuël*[1]*)*, str, 481-497;
4) *Lettre de Jérusalem*[2]*)*, str. 452-456;
5) *Le panthéisme dans l'Histoire Sainte*[3]*)*, str. 605-616.

W roku 1893 opublikował artykuł [4]):

6) *Comment s'est formée l'enceinte du temple de Jérusalem*[5]*)*, str. 90-113.

W roku 1894 ogłosił artykuły:

7) *Notes topographiques*, str. 139-140; 450-451;
8) *Excursion à Sibbé*, str. 263-276;
9) *Esdras et Néhémie, str. 561-585*[6]*)*.

W roku 1895 ogłosił następujące artykuły:

---

[1]) W artykule tym wyjaśnia O. L. sens sławnego proroctwa mesjańskiego Iz. 7, 14. — Treść tego nieprzeciętnego — jak na owe czasy — artykułu doprasza się dziś jednak w więcej niż jednym punkcie o uzupełnienia.

[2]) Artykuł ten dotyczy topografii dawnej Jerozolimy.

[3]) Tu zbija O. Lagrange bezpodstawne twierdzenia Renana.

[4]) Por. także jego trzy przyczynki do epigrafiki semickiej w *RB* 1893, 114-118; 220-222; 633-634.

[5]) Artykuł ten dotyczy przeobrażeń powierzchni wzgórza Moria, na którym wznosiła się świątynia żydowska.

[6]) Kiedy A. van Hoonacker (por. *Néhémie et Esdras, w Muséon* 1890; *Zerubabel et le second temple*, Louvain, 1891; *Néhémie en l'an 20 d'Artaxerxès I, Esdras en l'an 7 d'Artaxerxes II*, Gand, 1892) przeciwstawił się w kwestii kolejności chronologicznej misyj Ezdrasza i Nehemiasza przyjętej opinii, dowodząc, że Nehemiasz dokonał swej misji p r z e d E z d r a s z e m (por. Ks. J. Archutowski, *Wstęp szczegółowy do ksiąg św. Starego Testamentu*, Kraków, 1927, 145 nn.), O. L. ze swej strony rozpatrzył to zagadnienie i przyłączył się — w zasadzie — do zdania van Hoonackera. (Por. także

10) *Michmas*[1]*)*, str. 94-95;
11) *La question Néhémie et Esdras*, str. 193-203.

W roku 1896 ogłosił artykuły:

12) *L'hexaméron*[2]*)*, str. 381-407;

---

artykuł O. L.: *La question Néhémie et Esdras*, w *RB* 1895). Jak wiadomo, zdanie van Hoonackera (por. także jego: *Nouvelles études sur la restauration juive après l'éxil de Babilone*, Paryż i Louvain, 1896; *Notes sur l'histoire de la restauration juive après l'éxil babilonien*, w *RB* 1901, 5-26; 175-199) zyskało — zwłaszcza po znalezieniu listów elefantyńskich — wielu zwolenników (np. — w części przynajmniej — Kosters, *Het herstel van Israel in het perzische tijdvak*, 1895; *Pelt, Histoire de l'Ancien Testament* (8 wyd. Paryż, 1925, t. II, 385 n.), Kardynał Meignan, *Les derniers prophètes...*, 365 nn., Tostivint, *Esdras et Néhémie*, Rzym, 1901; Riessler, w *Biblische Zeitschrift*, 1903, 232 nn., 1904, 13 nn.; Klameth, *Esras Leben und Wirken*, Wiedeń, 1908; J. Touzard, *Les Juifs au temps de la periode persane*, Paryż, 1917; J. Vandervorst, *Israël et l'Ancien Orient*, 2 wyd., Bruksela, 1929, 215). Wywodom van Hoonackera przeciwstawili się jednak: J. Nikel, *Die Wiederherstellung des jüdischen Gemeinwesens nach dem babylonischen Exil*, 1900 (van Hoonacker odpowiedział w *RB* 1901, 15 nn., 175 nn.); Fischer, *Die chronologischen Fragen in den Büchern Esra-Nehemia*, Fryburg, 1903, i F. X. Kugler, S. I., *Von Moses bis Paulus*, 1922, 215-233 (na wywody Kuglera odpowiedział van Hoonacker w artykule: *La succession chronologique: Néhémie Esdras*, w *RB* 1923, 481-494; 1924, 33-64).

[1]) Miejscowość *Michmas* (w TM=Mikhmasz lub: Mikhmac) jest wspomniana: 1 Sam 13, 2; 14, 5; Ezd 2, 27; Neh. 11, 31. Biblijne Michmas = obecne Muchmas (w pobliżu biblijnego Rama = er-Ram).

[2]) Artykuł ten jest poświęcony wyjaśnieniu opisu stworzenia świata, Rodz. 1, 1-2, 3.

13) *Aïn Kedeis*[1]) str. 440-451;
14) *De Suez au Sinaï*, str. 614-643.

W roku 1897 [2]) ogłosił następujące artykuły:

15) *Le Sinaï* [3]), str. 107-130;
16) *La mosaïque de Madaba*[4]), str. 165-184;

---

[1]) Artykuł ten zajmuje się identyfikacją biblijnego Qadesz Barnea (Li 32, 8; Ppr. 1, 2. 19; 9. 23; por. Joz. 10, 41; 15, 3) — en Miszpath Rod. 14, 7; Li 13, 27; 33, 36). Jak wiadomo, w okolicach tej miejscowości koczowali Izraelici po wyjściu z Egiptu pod wodzą Mojżesza przez 38 lat. Razem z artykułami: *De Suez au Sinaï* (1896), *Le Sinaï* (1897), *Du Sinaï à Nahel* (1897), artykuł niniejszy jest owocem dwóch podróży naukowo-krajoznawczych, jakie O. L. odbył na Synaj w latach 1893 i 1896. Pierwsza z nich miała następującą trasę: Z Egiptu udał się O. L. na Synaj, stąd powrócił poprzez Negeb (= okolice Birszeby) do Jerozolimy. Druga podróż trwała od 15 lutego do 18 marca 1896 r. Mianowicie 15 lutego O. L. wyruszył z Suezu i przybył 22 do góry Serbal. Stąd udał się do góry dżebel Musa (= Synaj), gdzie przybył 24 lutego. Trasa powrotna biegła poprzez Nahel, Ajn Kedes (dokąd przybył 11 marca) do Jerozolimy.

[2]) Por. w *RB* 1897, 104-106, przyczynek do epigrafiki semickiej.

[3]) Por. powyżej przypisek do artykułu przytoczonego pod 13.

[4]) Odkryta wówczas właśnie w miejscowości zajordańskiej (na wysokości mniej więcej Jerycha) *Madaba* mozaika nie jest bez znaczenia dla topografii Palestyny, dlatego, że stanowi kartę geograficzną Ziemi św. Mozaika ta, która niestety zachowała się tylko fragmentycznie, pochodzi niewątpliwie z czasów cesarza Justyniana. Tego samego typu mozaika geograficzna została przed kilku laty odkryta w ruinach jednego z kościołów w Dżerasz (w Zajordaniu, na północ od rzeki Jabboq i miasta Amman), por. J. W. Crowfoot, *Churches at Jerash (A Preliminary Report of the Joint Yale-*

17) *Notre exploration de Pétra* [1]), str. 208-230;
18) *L'innocence et le péché* [2]), str. 341-379;

British School Expedition to Jerash, 1928-1930), Londyn, 1931, Plate VII: Mosaics on the North Side of St. John Baptist's.

[1]) Francuska *Akademia Inskrypcyj i Literatury* zwróciła się w owym czasie do *Szkoły Biblijnej w Jerozolimie* z prośbą, by zechciano zająć się odszukaniem w Petrze pewnej wielkiej inskrypcji, wzmiankowanej przez niejednych dawnych podróżników, gdyż pragnęłaby ją opublikować w *Korpusie napisów semickich.* By zadośćuczynić prośbie Akademii, jesienią 1896 r. udał się O. L. w towarzystwie O. Vincent'a do Petry, opuszczonej sławnej ongiś siedziby Edomitów i — później — Nabatejczyków (dzieje tego miasta podaje krótko O. F. M. Abel, *Syrie-Palestine-Iraq-Transjordanie* w *Guides Bleus,* Paryż, 1932, 651 n.; por. także: Ks. Wł. Szczepański, T. J., *W Arabii Skalistej,* Kraków, 1907, 95 nn.). Wspomnianą inskrypcję udało się odkryć po kilkudniowych mozolnych poszukiwaniach. (Por. także: M. de Vogüé, *Inscription nabatéenne de Pétra,* w *RB* 1897, 231-238). — Podczas tej wyprawy O. L. zbadał topografię Petry i nagromadził mnóstwo napisów. Artykuł: *Notre exploration de Pétra* jest owocem tej wyprawy. — Por. sprawozdanie O. L. w *RB* 1898 pt.: *Recherches épigraphiques à Pétra.*

[2]) Artykuł jest poświęcony wyjaśnieniu sensu opowiadania biblijnego o stworzeniu Adama i Ewy, ich niewinności i upadku w raju (Rod. 2, 4-3, 24). Pobudki, jakie skłoniły O. L. do napisania tego gruntownego studium, były następujące: W roku 1896 ogłosił O. L. w *RB* (496-518) art. pt. *L'inspiration et les exigences de la critique* (por. także *Une pensée de St. Thomas sur l'inspiration des Livres saints,* w *RB* 1895, 563-571; oraz: *L'inspiration des Livres saints,* w *RB* 1896, 199-220). W związku z treścią tego artykułu O. Pègues przesłał O. L. memoriał, w którym dał wyraz pewnym obawom, że głoszone przez niego zasady mogłyby być niebezpieczne. I dlatego pragnąłby na jakimś konkretnym przykładzie widzieć, jak O. L. będzie stosował te zasady przy wyjaśnianiu tekstu biblij-

nego. Redakcja *RB* wydrukowała memoriał O. Pègues'a w pierwszym zeszycie rocznika 1897 pt.: *A propos de l'Inspiration des livres saints.* W trzecim zeszycie zaś tegoż rocznika ukazał się, jako odpowiedź wyjaśniająca O. L. artykuł: *L'innocence et le péché.*

Por. krótkie streszczenie tego ważnego studium egzegetycznego w art. ks. Szydelskiego, ogłoszonym w *Aten. Kapł.*, 1937, 16 nn. — O. L. daje w nim naprzód dosłowne wyjaśnienie tekstu biblijnego, a następnie ocenia to opowiadanie ze stanowiska krytyki historycznej i porównawczej nauki religii. — Jeśli chodzi o sens protoewangelii (Rod. 3, 15), to O. L. (słusznie) uważa, że nie można z tego proroctwa wnioskować, jakoby Bóg przyobiecał w nim w y r a ź n i e Odkupiciela. Z drugiej jednak strony trzeba by uznać za niewystarczające mniemanie, że treść tej obietnicy wyczerpuje się na zapowiedzi nieustającej walki (355). W kwestii, skąd hagiograf zaczerpnął wiadomości, podane w tym opisie biblijnym, O. L. oświadcza się przeciw posiłkowaniu się tradycją ustną o objawieniu pierwotnym i upadku w raju, uzasadniając swe zdanie tym, że zbyt wielka przestrzeń dzieli Mojżesza od epoki pierwszych rodziców (377). Na pytanie zaś, czy wszystko w tym opisie należy do historii, O. L. zaleca odróżniać treść istotną od dodatkowych szczegółów. Szczegóły miałyby częstokroć tylko symboliczne czy upiększające opis znaczenie. Co do istotnych rysów tego opisu O. L. nie wątpi, że hagiograf uważał je za ściśle historyczne. Stąd nie wolno katolikowi uważać tego opisu za czystą alegorię, pozbawioną w istotnych swych rysach wszelkiej podstawy historycznej. — Oczywiście O. L. zdawał sobie dobrze sprawę z tego, że niejedno twierdzenie w tym artykule będzie swą „nowością" raziło zapalonych zwolenników egzegezy zachowawczej. Dlatego nie omieszkał zakończyć swe wywody następującym oświadczeniem: „Nie uważamy tego za rzecz niegodną Boga, że nas uczy tej prawdy *(o upadku pierwszych rodziców)* w sposób bardzo prosty, z rysami, jakie sobie podawała wyobraźnia ludowa, a którymi autor natchniony posługiwał się jako symbolami. Jeśli jednak chodzi o nas, nie chcielibyśmy, aby gubiły się dusze, odmawiając swej wiary w to, w co Kościół wierzyć nie nakazuje".

19) *Jérusalem d'après la mosaïque de Madaba* [1], str. 450-458;

20) *Du Sinaï à Nahel* [2], str. 605-625.

W roku 1898 ogłosił następujące artykuły [3]:

21) *Les sources du Pentateuque* [4], str. 10-32;

---

[1]) Por. wyżej przypisek do artykułu przytoczonego pod 16.

[2]) Por. wyżej przypisek do artykułu przytoczonego pod 14.

[3]) W *RB* 1898, 165-182, de Vogüé ogłosił art. pt.: *Recherches épigraphiques à Pétra, rapport du P. Lagrange*, sprawozdanie O. Lagrange'a z podróży, jaką w roku 1897 odbył z polecenia *Instytutu Francji (Institut de France)* do Petry. I tym razem udało się O. L. zebrać sporo materiałów, umożliwiających poznanie języka, historii i religii Nabatejczyków.

[4]) Głośny ten artykuł jest owocem referatu, jaki O. Lagrange wygłosił w sierpniu 1897 r. w charakterze przewodniczącego sekcji biblijnej podczas naukowego *Kongresu Katolickiego* we Fryburgu (Szwajc.). Referat ten w intencji O. L. miał być próbą zastosowania zasad tej „nauki krytycznej", jaką Leon XIII tak gorąco był zalecił biblistom katolickim w enc. *Providentissimus.* Ponieważ wnioski tego wykładu odbiegały w znacznym stopniu od dotychczasowych poglądów katolickich autorów w tej dziedzinie, stąd O. L. nie omieszkał przedłożyć je do oceny najświatlejszym teologom Zakonu Kaznodziejskiego. Ci nie wysunęli żadnych poważniejszych zastrzeżeń. Także wśród uczestniczących w Kongresie egzegetów i teologów jego wywody nie wywołały żadnych zasadniczych — przynajmniej — zastrzeżeń. Mimo to O. L. przesłał referat natychmiast po Kongresie różnym wybitnym przedstawicielom nauki katolickiej do przejrzenia, z prośbą, by zechcieli oświadczyć się, czy jego wnioski są zgodne z nauką Kościoła i nadają się do ogłoszenia dla czytelników innych, niż zawodowych biblistów. Ich odpowiedź wypadła korzystnie.

Wszyscy jednogłośnie orzekli, że jego wnioski są w zgodzie z wytycznymi encykliki *Providentissimus,* i stwierdzili, że nie dostrzegają w nich nic takiego, co sprzeciwiałoby się — choćby pośrednio — jakiemuś z dogmatów. Oczywiście, odpowiedzialność za należyte uzasadnienie tych wniosków pozostawiono O. L. Niejedni nie omieszkali wprawdzie zauważyć, że pewne niebezpieczeństwo mogłoby stąd wyniknąć, gdyby ktoś zechciał w sposób nieroztropny i krańcowy stosować te zasady. Ze względu więc na to doradzano O. L., by odłożył ogłoszenie tego referatu na stosowniejsze czasy. Widząc jednak, jak wielkiego spustoszenia dokonywał w duszach coraz liczniejszych szeregów katolików racjonalizm, O. L. uznał dalsze milczenie za groźniejsze niebezpieczeństwo dla dobra sprawy Kościoła i po gruntownym zastanowieniu się postanowił ogłosić drukiem ten referat. Artykuł: *Źródła Pięcioksiągu* ukazał się w styczniu 1898 roku. Krótko potem rozpoczęła się długotrwała walka podjazdowa przeciwko O. L., prowadzona z równą wytrwałością tak przez katolików jak i... modernistów. Zasłużony biblista nie tracił jednak drogiego czasu na bezpłodne odpieranie ciosów, lecz pracował w dalszym ciągu bez wytchnienia nad realizacją swych wielkich i doniosłych planów.

Streszczenie tego artykułu zob.: Ks. Szydelski, *Działalność naukowa...*, 18nn. — Już w artykule: *L' innocence et le péché* O. L. poruszył, choć bardzo pobieżnie, kwestię źródeł Pięcioksiągu. W niniejszym studium zajmuje się tym zawiłym problemem gruntownie. „Idźmy naprzód — pisze tu O. L. we wstępie (14), — ale uważnie. Zdaje się bowiem, że nadszedł już czas, abyśmy nie pozostawali dłużej w bezczynności, narażając na niebezpieczeństwo zbawienie dusz, odstręczając od Kościoła siły intelektualne, jakie przy nim jeszcze pozostają. A idąc naprzód można, zdaje się, pozyskać jeszcze wielu innych". Następnie O. L. wylicza te względy, dla których katolicy dotychczas nie mieli odwagi przystąpić do rozpatrzenia tego tak ważnego problemu i kończy swe wywody oświadczeniem, że — jego zdaniem — te względy i obawy nie są tego rodzaju, aby nie można zgodzić się w zasadzie na twierdzenie szkoły Wellhausena, iż w skład Pięcioksiągu weszły głównie

cztery źródła, mianowicie E, J, D i P. Ponieważ O. L. jest przeświadczony, że twierdzenie to jest uzasadnione, stąd godzi się na nie. Zgodnie więc ze stanowiskiem krytyki niezależnej odróżnia w Pięcioksiągu cztery dokumenty. Za najstarszy uważa — zgodnie z przeświadczeniem krytyków — E i J. Dokument D pochodziłby z czasów panowania króla Jozjasza (ok. 622 przed Chr.), źródło P zaś powstałoby dopiero w czasie niewoli babilońskiej czy za Ezdrasza dopiero (V wiek przed Chr.). Redaktorem Pięcioksiągu (jako takiego) byłby Ezdrasz.

Jeśli chodzi o charakterystykę poszczególnych źródeł, to O. L. uważa D zasadniczo za rozprowadzenie Wyj. 20—23, a E, J i P za dzieła historyczne, obejmujące każde całą historię Izraela. Oczywiście, każde z nich przedstawiałoby dzieje Izraela nieco odmiennie w szczegółach, pod innym nieraz kątem widzenia. Stąd należałoby przyjąć, że tylko jądro tych opowiadań zawiera ścisłą historię, szczegóły natomiast pochodziłyby z mniej lub więcej wiernych podań ludowych. Dlatego szczegółów nie można wszędzie i zawsze brać dosłownie, gdyż częstokroć zawdzięczałyby swe istnienie w danym opowiadaniu nie tyle dążności ich autorów do ścisłości historycznej, ile raczej ich trosce o żywość czy wschodnią barwność stylu. Oczywiście O. L. przyjmuje za niewątpliwy pewnik, że wszelkie istotne zmiany i — przede wszystkim — ostateczna redakcja Pięcioksiągu zostały dokonane przez natchnionych przez Boga autorów.

Na pytanie zaś, od kiedy dokładnie cały Pięcioksiąg zaczął uchodzić za dzieło w ścisłym tego słowa znaczeniu Mojżesza, O. L. odpowiada, że stało się to na mocy podania, które sięgałoby czasów masoretów. Na trudność, jakim sposobem to błędne w istocie podanie mogło się przyjąć, skoro Mojżesz nie był rzeczywiście autorem c a ł e g o Pięcioksiągu, O. L. zauważa, że Wschód semicki ma w wielkim poszanowaniu księgi, lecz w daleko mniejszym — ich tekst i — przede wszystkim — prawa ich autorów. Ze względu na to, poddawanie jakiejś księgi, choćby *świętej,* późniejszym przeróbkom, uzupełnieniom czy zmianom uchodziło za rzecz pozbawioną większej wagi. A ponieważ cała religia starozakonna spoczywała

na fundamentach, położonych przez Mojżesza, na prawie, na nauce czyli Torze Mojżeszowej, stąd łatwo można zrozumieć, jakim sposobem wśród wyznawców religii mojżeszowej mogła przyjąć się (późniejsza) tradycja, głosząca, że Mojżesz jest autorem całego Pięcioksięgu. Innymi słowy, O. L. uważa podanie o mojżeszowym autorstwie Pięcioksięgu za złożone z dwóch czynników, t. j. z czynnika pierwotnego, zasadniczego, i czynnika późniejszego, dodatkowego. Elementy te różniłyby się swą treścią tak zasadniczo, że O. L. mówi o nich jako o dwóch tradycjach, nazywając pierwszą: *historyczną*, a drugą: *literacką*. Albowiem pierwotny składnik tej tradycji, który tworzyłby jej jądro historyczne, zawierałby wyłącznie tylko przekonanie, że cała religia starozakonna stoi na dziele (historycznym) Mojżesza. Dodatkowy natomiast składnik tej tradycji, który rzekomo później został do niej dorzucony, obejmowałby — we formie wniosku, wypływającego z jądra historycznego czyli pierwotnej tradycji — twierdzenie, że Mojżesz jest autorem całego *Pięcioksięgu*, czyli innymi słowy, że cały Pięcioksiąg jest dziełem (literackim) Mojżesza. Kościół przejął — zdaniem O. L. — na pewno tradycję historyczną. I słusznie, bo historycznie ponad wszelką wątpliwość pewną jest rzeczą, że Mojżesz był założycielem religii Starego Testamentu. Co do tradycji literackiej O. L. twierdzi, że jest historycznie mniej pewna. Dlatego byłby skłonny utrzymywać, że nie obowiązuje katolika (24 i 28). Wciąganie zaś powagi Zbawiciela (por. Łk. 16, 29 i — przede wszystkim — Jan 5, 45—47, gdzie Chrystus mówi: *De me enim scripsit* (Mojżesz), Pisma św. (por. Dz. Ap. 3, 22; 15, 21; Mt. 8, 4; 19, 8) i Ojców Kościoła w sprawę czysto literacką O. L. uważa (29) za rzecz nieroztropną. — Tak mniej więcej przedstawia się w zarysie treść tego brzemiennego w następstwa artykułu. Wyjaśniamy wszakże, że w chwili jego ukazania się nie istniało jeszcze znane orzeczenie Komisji Biblijnej: *De Mosaica authentia Pentateuchi.* To bowiem zostało ogłoszone dopiero w dniu 27. czerwca 1906 r. — Por. jeszcze art. O. L.: *L'authenticité mosaïque de la Genèse et la théorie des documents*, w *RB 1938*, 163—183.

22) *Phounon* [1]*)*, str. 112-115;

23) *La cosmogonie de Bérose* [2]*)*, str. 395-402;

24) *La prophétie de Jacob* [3]*)*, str. 525-540;

25) *S. Jérôme et la tradition juive dans la Genése* [4]*)*, str. 563-566.

---

[1]) *Funon* jest wspomniane Li. 33, 42. Podczas swej drugiej wyprawy do Petry (w 1897 r.) O. L. postanowił udać się do miejscowości, znanej ludności osady Szobak (na półn.-wschód od Petry), jako Fenan (na półn.-zach. od Szobak). Tak spostrzeżenia topograficzne, jak i pewne dane przekładu Septuaginty oraz mozaiki z Madaba upewniły go, że Fenan jest biblijnym Funon (obozowisko na terytorium Edomitów), gdzie Izraelici zatrzymali się podczas swego pochodu z Qadesz (Ajn Kedes) do krainy Moabitów.

[2]) W art. tym O. L. wykazuje, że biblijny opis stworzenia świata (Rod. 1, 1—2, 3) nie jest zależny od kosmogonii babilońskiego kapłana Berozusa (pisał ok. roku 275 przed Chr.). Kosmogonia Berozusa nie może żadną miarą uchodzić za źródło dla Rod. 1, gdyż jest znacznie późniejsza i polega na starszych źródłach babilońskich. Jeśli między tymi utworami istnieją jakieś podobieństwa w szczegółach opisu, trzeba by przyjąć, że Berozus wzorował się na opisie biblijnym.

[3]) Art. ten jest poświęcony wyjaśnieniu błogosławieństwa, jakiego patriarcha Jakub udzielił swym synom, Rod. 49. Wiersze 8—12 tego rozdziału zawierają błogosławieństwo, udzielone Judzie. Jak wiadomo, błogosławieństwo to stanowi jedno z ważniejszych proroctw mesjańskich. Należyte zrozumienie tego proroctwa było połączone z niemałymi trudnościami. Art. O. L. chce je wyjaśnić. — Por. jednak: L. Dennefeld, *Le messianisme,* Paryż, 1929, 26nn; ks. Rosłaniec, *Mesjasz według proroctw Starego Testamentu,* 1923, 91nn.

[4]) W art. tym wykazuje O. L. na siedmiu przykładach błędnego tłumaczenia w Wulgacie do księgi Rod. i na pięciu z Hieronima: *Liber quaestionum Hebraicarum in Genesim* zaczerpniętych przykładach błędnego pojmowania tekstu biblijnego, że książę egzegetów ulegał wpływom rabinów nieraz tak

W roku 1899 ogłosił następujące artykuły:

26) *Les Khabiri* [1]), str. 127-132;
27) *Le Sinaï Biblique* [2]), str. 369-392;
28) *Gézer* [3]), str. 422-427;

---

dalece, iż przyjmował od nich za tradycję pewną opinie żydowskie.

[1]) W korespondencji (pochodzącej z XV i XIV wieku przed Chr.) odkrytej w 1887 r. w Tell el-Amarna (300 km na południe od Kairo), mamy wzmianki o *Chabiri* (= Khabiri), którzy w owych czasach napadali na Palestynę. Chabiri czy Khabiri = lingwistycznie bez trudności 'Abiri. Stąd liczni autorzy, wśród nich m. in. Loisy, utożsamiali Chabiri = Abiri z Hebrajczykami (w Biblii: 'Ibrim). O. L. przeciwstawił się tej identyfikacji. Jego krytyczne uwagi znalazły oddźwięk i uznanie u wielu autorów. Por. na ten temat jednak: K. Miketta, *Die Amarnazeit*, w *Bibl. Zeitfr.*, 1908, 37nn; R. Kittel, *Gesch. des Volkes Israel*, t. I, 5. i 6. wyd., Gotha, 1923, 292nn.

[2]) W art. tym O. L. wykazuje bezpodstawność prób utożsamiania Synaju czy to z dżebel Arajf (w pobliżu Ajn Kedes) czy z pewną górą na wschód od Araby i — zgodnie z danymi nieprzerwanej dawnej tradycji — identyfikuje go z dżebel Musa.

[3]) Art. ten jest poświęcony topografii miasta Gezer, wspomnianego w Joz. 10, 33; 12, 12; 16, 3. 10; 21, 21; 2 Sam. 5, 25; (2 Sam. 21, 18 czytaj, zamiast nieznanego Gob, Gezer; por. 1 Kron. 20, 4;) 3 Król. 9, 15nn; 1 Kron. 6, 52; 7, 28. — Gezer obecnie = Tell Dżezer, w pobliżu wioski Abu Szusze, przy szosie Jaffa—Jerozolima między Ramle a równiną Ajalon (Latrun). W Tell Dżezer znalazł O. L. w 1891 r. hebrajsko-grecki, a w latach 1898—1899. — hebrajski napis. Ruiny Tell Dżezer zostały w latach 1902—1909 przy pomocy wykopalisk, częściowo przez A. Stewart Macalistera zbadane. Dalsze wykopaliska w Tell Dżezer przeprowadzał w 1934 r. z ramienia *Palestine Exploration Fund* archeolog A. Rowe.

29) *Le cantique de Moïse, la chanson d'Hésébon* [1]), str. 532-552.

W roku 1900 opublikował następujące studium:

30) *Itinéraire des Israélites du pays de Gessen aux bords du Jourdain* [2]), str. 63-86; 273-287; 443-449.

W roku 1901 [3]) ogłosił artykuł:

31) *L'inscription de Mésa* [4]), str. 522-545.

W roku 1902 [5]) ogłosił artykuł:

32) *La controverse minéo-sabéo-biblique* [6]), str. 256-272.

Rok 1903 jest przełomowy w działalności O. L. W tym bowiem roku ukazały się pierwsze trzy obszerniejsze jego prace:

---

[1]) Artykuł ten jest poświęcony wyjaśnieniu Ppr. 32, 1-47.

[2]) Artykuł ten stanowi doskonałe studium egzegetyczno-topograficzne do pochodu Izraelitów przez pustynię synajską. Wnioski i wywody tego gruntownego studium były wszechstronnie przygotowane przez następujące poprzednio ogłoszone artykuły topograficzne: *Aïn Kedeis; De Suez au Sinaï* (1896); *Le Sinaï; Du Sinaï à Nahel* (1897); *Phounon* (1898); *Le Sinaï Biblique* (1899).

[3]) W *RB* 1901, na str. 66—72, jest przyczynek O. L. do epigrafiki semickiej.

[4]) Stelę z napisem króla moabskiego Meszy (z około 840 r. przed Chr.) odkryto w 1868 r. w Diban. Tekst tej ważnej inskrypcji (wraz z krótkimi objaśnieniami) podaje: M. Lidzbarski, *Altsemitische Texte,* zeszyt I: *Kanaanäische Inschriften,* Giessen, 1907, 5—9.

[5]) Zob. przyczynki do epigrafiki semickiej w *RB* 1902, 94—99; 515—526.

[6]) Artykuł ten jest poświęcony kwestii spornej, dotyczącej punktów stycznych epigrafiki Arabii Południowej z egzegezą biblijną. Por. P. S. Landersdorfer, *Die Bibel und die südarabische Altertumsforschung,* w *Bibl. Zeitfr.,* 1910, zesz. 5/6.

33) *Le Livre des Juges, w Etudes Bibliques* [1]), Paryż, 1903 [2]);

---

[1]) Wyjaśniamy, że dzieło zbiorowe, którego planowane ukazywanie się O. L. zapowiedział na łamach *RB* w roku 1900 w art. *Projet d' un commentaire complet de L' Ecriture Sainte,* otrzymało znamienną nazwę: *Études bibliques.* Tę nazwę otrzymało dlatego, że w intencji jego inicjatora nie miało bynajmniej obejmować tylko komentarze do poszczególnych ksiąg tak Starego jak i Nowego Testamentu, ani dlatego, że komentarze te miały być naukowo ujęte, lecz raczej dlatego, że — poza naukowymi komentarzami do całej Biblii — w skład tego dzieła miały wejść także gruntownie opracowane studia czy monografie z pomocniczych biblistyki dziedzin, jak np. z filologii, archeologii, topografii, geografii biblijnej. Innymi słowy, wydawnictwo *Études Bibliques* miało tworzyć pewnego rodzaju *encyklopedię wszech nauk biblijnych.*

[2]) Nakładem Księgarni V. Lecoffre, *in 8°*, XLVIII — 338. W *Przedmowie* (VII) do tego komentarza O. L. wyraził nadzieję, że jego „przekład z objaśnieniami Księgi Sędziów.... będzie, jeśli Bogu będzie się spodobało, pierwszym tomem dzieła seryjnego, które obejmie całą Biblię". W dalszym ciągu *Przedmowy* O. L. wyjaśnia, że objaśniając w swym komentarzu bezpośrednio tekst hebrajski, nie chciał „przeciwstawić się dekretowi św. soboru Trydenckiego", który, oświadczywszy się za autentycznością Wulgaty, zakazał ją odrzucać pod jakimkolwiek pozorem. Jeśli za podstawę swego komentarza wziął tekst hebrajski, to skłoniła go do tego następująca racja: Będąc przeświadczony, że uwzględnianie tekstów pierwotnych przy dorywczym objaśnianiu Pisma św. ułatwia w znacznym stopniu należyte zrozumienie przekładu samej Wulgaty, sądził, że jest to tym bardziej wskazane, gdy chodzi o ciągły, naukowy wykład do jakiejś księgi biblijnej. — Jeśli chodzi o charakter komentarza do Księgi Sędziów, to stwierdzić wypada, że jest napisany zgodnie z założeniem i metodą *Études Bibliques* i na wysokości zadania. Komentarz ten nie jest

34) *Etudes sur les religions sémitiques*, w *Etudes Bibliques*, Paryż, 1903 [1]);

---

wprawdzie pod każdym względem wyczerpujący (przede wszystkim wykład t e o l o g i c z n y mógłby gdzieniegdzie być obszerniejszy), lecz uwzględnia w wielkiej — jak na owe czasy — mierze wymogi filologii, geografii, topografii, archeologii, historii i krytyki biblijnej. Liczne uwagi natury czy to krytyczno-literackiej, czy też krytyczno-historycznej uzupełniają, często w osobnych dodatkach, umieszczonych po przekładzie i równolegle doń biegnącym wyjaśnieniu ciągłym danej jednostki literackiej, zasadniczy wykład tekstu biblijnego. Zagadnienia *wstępne* są omówione w osobnej części komentarza (obejmującej str. XV—XLVIII). Są tu omówione następujące zagadnienia: Jedność kanoniczna księgi, jej podział, Krytyka tekstu, Krytyka literacka, Krytyka historyczna, Chronologia, i Tradycja egzegetyczna. Jeśli chodzi o datę powstania Ks. Sędziów w przekazanej nam formie, to O. L. sądzi, że pochodzi wprawdzie z czasów po roku 621. przed Chr. (por. XXXVI), zawiera jednak starszy materiał, sięgający — na ogół — epoki powstania w Izraelu władzy królewskiej. — Zbyteczne dodać, że komentarz O. L. do Ks. Sędziów cieszy się po dziś dzień wśród egzegetów uznaniem.

[1]) Dzieło to, które w pierwszym wydaniu rozeszło się w przeciągu 18 miesięcy, jest pewnego rodzaju s u m ą (Chaîne, w *L'oeuvre exégétique...* 60), zaznajamiającą czytelnika z atmosferą religijną tego środowiska, z jakiego Hebrejczycy wyszli i w jakim żyli przez długie wieki. W *Przedmowie* O. L. zaznaczył, że mniej więcej jedna czwarta część materiału *Studiów* była już przedtem ogłoszona drukiem na łamach *RB*. Z czasem i inne zagadnienia z tej samej dziedziny wyłoniły się, tak że postanowił je rozpatrzeć i przedstawić w osobnym dziele. O. Lagrange nie omieszkał wszakże zaznaczyć (w *Przedmowie),* że nie wyczerpuje w swych *Studiach* całokształtu zagadnień. Ściśle rzecz biorąc, dzieło to powinno — według jego

własnego oświadczenia — taki mniej więcej nosić tytuł: Kilka studiów nad religiami semickimi, z tego mianowicie zakresu, w jakim one wykazują czy to w dziedzinie pojęć czy też podań i obrzędów jakieś głębsze przeciwieństwo czy podobieństwo z religią Izraelitów. Z tego oświadczenia wynika, że cel, jaki O. L. miał w tym dziele na oku, jest pośrednio tylko biblijny. Biblia pozostaje w tym dziele na uboczu. O. L. chodzi bowiem w nim głównie o wykazanie, że zwolennicy tzw. panbabilonizmu mylą się, jeśli utrzymują, że przewodnie idee i główne instytucje religijne Biblii przyjęły się wśród Izraela pod przemożnym i wszechwładnym wpływem Babilonii, czy otaczającego Izraela świata semickiego. Do tego zmierzając celu, O. L. rozbiera i zgłębia w tym dziele bezpośrednio treść znanych wówczas mitów Semitów, ich panteonów, ich wierzeń, obrzędów i zwyczajów religijnych.

Drugie „przejrzane i rozszerzone“ wydanie tego znakomitego dzieła ukazało się w roku 1905. (XIV i 527). Dwa rozdziały, mianowicie VIII i XII, zostały dodane. Treść tego dzieła jest przebogata. Część *wstępna* (1—40), jest poświęcona ważnemu zagadnieniu *początków religii i mitologii.* W rozdz. I. jest mowa o *Semitach* w ogólności, w rozdz. II. — o ich *bóstwach* (i o totemiźmie), w rozdz. III. — o ich *boginiach,* w szczególności o Aszerze i Astarcie, w rozdz. IV. — o ich pojęciach *o świętości i nieczystości rytualnej,* w rozdz. V. — *o przedmiotach świętych,* w rozdz. VI. — *o osobach poświęconych na służbę bóstw,* w rozdz. VII. — *o pojęciu ofiary i jej rodzajach,* w rozdz. VIII. — *o czasach świętych,* w rozdz. IX. — *o umarłych, obrządkach i zwyczajach pogrzebowych oraz życiu pozagrobowym,* w rozdz. X. — *o mitach babilońskich,* w rozdz. XI. — *o mitach fenickich,* w rozdz. XII. — *o charakterze i rozwoju historycznym religij semickich.* W *końcowej* wreszcie części O. L. przytacza i wyjaśnia teksty 9 inskrypcyj fenickich oraz 13 inskrypcyj aramejskich, które między mnóstwem innych służyły mu jako materiał źródłowy. — Znakomite to dzieło cieszy się po dziś dzień wielkim wśród biblistów uznaniem, mimo że ukazało się 35 lat temu.

35) *La méthode historique,* w *Etudes Bibliques,* Paryż 1903 [1]).

Oprócz powyższych trzech prac, O. L. opublikował w roku 1903 następujące jeszcze artykuły [2]):

---

[1]) Praca ta jest owocem 6 wykładów, wygłoszonych w listopadzie 1902 r. w *Instytucie Katolickim* w Tuluzie. Tytuł tej książki został w *Przedmowie* ścieśniony wyjaśniającym dodatkiem: „surtout dans l' exégése de l' Ancien Testament". Praca ta jest poświęcona uzasadnieniu potrzeby stosowania oraz wykazaniu korzyści płynących z praktykowanej przez siebie przy wyjaśnianiu Biblii metody interpretacyjnej. Jeśli swą metodę nazwał „historyczną", to uczynił to dlatego, że chciał ją przeciwstawić dotychczas przez biblistów katolickich stosowanej metodzie i tym samym stwierdzić, że nadszedł czas, aby ze względu na dobro Kościoła zaczęto tę właśnie metodę historyczną stosować. A ponieważ krytyka liberalna, która panowała wówczas wszechwładnie na polu biblijnym, tą posługując się metodą, coraz bardziej podcinała powagę Pisma św. i ponieważ O. L. czynił na rzecz „postępowej" niezależnej egzegezy racjonalistycznej pewne — jak się zdawało — zbyt wielkie ustępstwa, stąd jego krytyczne uwagi, ogłoszone w *Metodzie historycznej,* wywołały wśród zwolenników egzegezy zachowawczej pewne obawy. Ks. Szydelski (w art.: *Działalność naukowa..., 15),* przypuszcza nawet, że właśnie wskutek tej książki" ówczesny patriarcha jerozolimski doniósł o rzekomo niebezpiecznej O. L. działalności naukowej do Kongregacji św. Officium. Z tego jednak, że Rzym nie tylko nie czynił jego pracy naukowej żadnych trudności, lecz z woli samego Ojca św. Leona XIII obrał wówczas właśnie (dokładnie: w lutym 1903 roku) *Revue Biblique* na organ, w którym (począwszy od stycznia 1904 roku) miała ogłaszać swe urzędowe obwieszczenia *Rzymska Komisja Biblijna* (por. O. Vincent, *Le Père Lagrange, 343),* wynika, że stosowana przez O. L. metoda „historyczna" w oczach odpowiedzialnych za czystość nauki Kościoła kół rzymskich nie zasługiwała na potępienie.

[2]) Por. także przyczynek do epigrafiki semickiej w *RB* 1903, 410—419.

36) *Le code de Hammourabi*[1]), str. 27-51;
37) *L'ange de Iahvé*[2]), str. 212-225;
38) *El et Iahvé*[3]), str. 362-382.

W roku 1904[4]) ogłosił następujący artykuł:

Por. także: *Méthode historique*, 156—181. — Jak wiadomo, *Kodeks Hammurabiego* został odnaleziony w Suzie (południowej Persji) zimą roku 1901/1902. Tekst tego sławnego kodeksu, wyrytego na diorytowym słupie kamiennym, został odcyfrowany i ogłoszony drukiem przez (dominikanina) O. Scheila (*Mémoires de la Délégation en Perse*, t. IV, Paryż 1902). Natychmiast po ukazaniu się tej publikacji O. L. studiuje ten kodeks. Jego artykuł, ogłoszony w wyniku tego studium w *RB*, stał się klasycznym. W nim stwierdza O. Lagrange, że prawo Hammurabiego (ten ostatni żył — najprawdopodobniej — 22 w. przed Chr.), lubo o kilka wieków starsze od prawa Mojżeszowego (według O. L. Mojżesz nie działał w 15., lecz w 13. wieku przed Chr.), zdradza w dziedzinie cywilizacji materialnej wyższy, w dziedzinie jednak życia moralnego i religijnego znacznie niższy od prawa Mojżeszowego poziom. Liczne zaś, bardzo szczegółowe nieraz i uderzające podobieństwa, istniejące między tymi prawodawstwami, rzucają, jak słusznie stwierdza O. L., wiele światła na historyczne początki prawa Hebrejczyków.

[2]) O „aniele" Jahwy wzgl. Boga, jest często mowa w księgach St. Test.; por. np. Rod. 48, 16; Wy 14, 19; 23, 20; 33, 2; Li. 20, 16; 22, 22; 2 Sam 24, 16n.; 3 Król 19, 5; 4 Król 19, 35; Ps. 34, 8; 38, 5 itd. Artykuł niniejszy jest poświęcony stwierdzeniu, kto dokładnie kryje się pod nazwą biblijną: „anioł" Jahwy.

[3]) W zagadnieniu, dotyczącym autorstwa Pięcioksiągu, ważną odgrywa rolę kwestia objawienia Mojżeszowi imienia Boga: Jahwe (Wy 3 i 6). Temu zagadnieniu jest poświęcony niniejszy artykuł. Por. także artykuł: *Encore le nom de Iahvé*, w *RB* 1907, 383—386.

[4]) Por. także w *RB* 1904, 251—259, art. *Deux commentaires des Psaumes*. W nim O. L. porównuje dwa komentarze

39) *Les prophéties messianiques de Daniel*[1]*)*, str. 494-520.

W roku 1905[2]) ogłosił artykuł:

40) *Notes sur le messianisme dans les Psaumes,* str. 39-57; 188-202.

W roku 1906 ogłosił następujący artykuł [3]):

41) *Notes sur les prophéties messianiques des derniers prophétes,* str. 67-83.

---

do Psałterza, mianowicie komentarz Dom Calmeta, wydany w roku 1734., z komentarzem Cl. Filliona, wydanym w roku 1893. Wynik tego porównania jest bardzo wymowny. Albowiem okazało się, że komentarz Filliona był pod wielu względami p r z e ś c i g n i o n y przez komentarz Dom Calmeta!

[1]) Artykuł ten jest poświęcony analizie idei mesjanistycznych ks. Daniela. Jak wiadomo, księga ta obfituje w tego rodzaju idee. Przy tym już wówczas zauważono, że są one w tej księdze przedstawione w odmiennej niż u poprzednich proroków formie i szacie. Dlatego właśnie krytyka niezależna zaczęła ks. Daniela uważać za apokalipsę. O. L. podziela to zdanie. Na wstępie bowiem artykułu o proroctwach mesjańskich Daniela pisze dosłownie: „Księga, która nosi nazwę Daniela, jest pierwszą i najdoskonalszą spośród apokalips żydowskich" (494). — Do najważniejszego z proroctw mesjańskich ks. Daniela o siedemdziesięciu tygodniach (Dan. 9, 1—27), powrócił O. L. w 1930 r., omawiając sens tej przepowiedni w art. *La prophétie des soixante-dix semaines de Daniel* (*RB* 1930, 179—198). Także w dziele: *Le Judaïsme avant Jésus-Christ,* 1931, ma osobny (IV) rozdział, poświęcony *przyjściu królestwa Bożego według proroctwa Daniela* (62—70).

[2]) Por. także przyczynek do epigrafiki semickiej w *RB* 1905, 266—268.

[3]) W *RB* 1906, 533—560, ukazał się także artykuł: *Pascal et les prophéties messianiques.* Napisanie tego artykułu zostało spowodowane ogłoszeniem pracy Sully-Prudhomme'a pt.: *La vraie religion selon Pascal,* Paryż, 1905.

W roku 1907 ogłosił następujące artykuły:

42) *La Sagesse, sa doctrine des fins dernières* [1]*)*, str. 85-104;

43) *Les papyrus araméens d'Eléphantine* [2]*)*, str. 258-271;

44) *Encore le nom de Iahvé* [3]*)*, str. 383-386.

W roku 1908 [4]) ogłosił następujące artykuły:

45) *Le règne de Dieu dans l'Ancien Testament* [5]*)*, str. 36-61;

46) *Les fouilles d'Eléphantine*, str. 260-267;

47) *Les nouveaux papyrus d'Eléphantine*, str. 325-349;

48) *La paternité de Dieu dans l'Ancien Testament*, str. 481-499.

---

[1]) Artykuł niniejszy jest poświęcony wyjaśnieniu idei eschatologicznych ks. Mądrości. Ks. R. Schütz w swej pracy: *Les idées eschatologiques du livre de la Sagesse* (Strasbourg, 1935, 8), wyraża się o tym artykule następująco: „Znakomity egzegeta wytknął w nim w głównych zarysach program do studium bardziej rozprowadzonego".

[2]) Tzw. papyrusy elefantyńskie zostały odkryte w latach 1906—1908 wśród ruin osady żydowskiej na wyspie Nilowej Elefantynie. Listy te pochodzą z V wieku przed Chr. i rzucają wiele światła na stosunki religijne, jakie panowały wśród Żydów w tym okresie. Por. także O. L. art.: *Les fouilles d' Eléphantine, RB* 1908; *Les nouveaux papyrus d' Eléphantine, tamże;* oraz: *La colonie juive de l' île d' Eléphantine,* w *Le Correspondant* z 10. maja 1912.

[3]) Por. wyżej przypisek do artykułu przytoczonego pod 38.

[4]) Por. także artykuł: *Palmyre,* w *Le Correspondant* z 10. października 1908 (reprodukowany w *Mélanges d' histoire religieuse,* 32—68).

[5]) Artykuł ten (należący do Teologii Biblijnej St. Testamentu) został prawie dosłownie reprodukowany w *Le messianisme chez les Juifs,* 1909, 116—121; 148—157.

W roku 1909 ogłosił dzieło:

49) *Le messianisme chez les Juifs (150 av. J. Chr. à 200 ap. J. Chr.)*, w *Etudes Bibliques*, Paryż 1909 [1]).

Oprócz tego ogłosił w 1911 r. jeszcze dość obszerny przyczynek do topografii palestyńskiej pt.:

50) *A la recherche des sites bibliques*, w *Conférences de Saint-Etienne*, 1911, 3-56.

W roku 1912 [2]) ogłosił następujący artykuł:

51) *La colonie juive de l'île d'Eléphantine*, w *Le Correspondant* z 10 maja 1912 [3]).

---

[1]) Znakomite dzieło (V i 349) nie przedstawia bynajmniej dziejów rozwoju oczekiwań mesjanistycznych na przestrzeni St. Test., lecz jedynie na przestrzeni okresu przejściowego, łączącego koniec epoki starotestamentowej poprzez epokę Chrystusową z początkami judaizmu rabinicznego. Innymi słowy, dzieło to zajmuje się pozabiblijnym mesjanizmem żydowskim w ramach chronologicznych od roku 150. przed Chr. (epoka machabejska) do końca II wieku po Chr. (= ukazanie się Miszny, podstawowej części Talmudu). Ponieważ mesjanizm rabiniczny w pewnym stopniu nawiązuje do oczekiwań mesjanistycznych proroków z epoki judaizmu biblijnego St. Test., stąd dzieło to nie jest pozbawione znaczenia i dla biblistyki (ściślej: Teologii Biblijnej) starotestamentowej, jako, że wykazuje, w jakiej mierze i w jakim sensie mesjanizm biblijny doznał roz- i przebudowy w tej przejściowej epoce.

[2]) W roku 1913. ogłosił O. Lagrange artykuł pt.: *Les fouilles de Suse d' après les travaux de la Délégation en Perse* w *Le Correspondant* z 10. stycznia 1913. Artykuł ten został repredukowany w *Mélanges d' histoire religieuse*, 280—332.

[3]) Artykuł ten został reprodukowany w *Mélanges d' histoire religieuse*, 1—31.

W roku 1922 ogłosił artykuł:

52) *Le prétendu messianisme de Virgile* [1]), str. 552-572.

W roku 1930 ogłosił artykuł:

53) *La prophétie des soixante-dix semaines de Daniel (Dan. IX, 24-27)* [2]), str. 179-198.

W roku 1931 ogłosił dzieło:

54) *Le Judaisme avant Jésus-Christ*, w *Etudes Bibliques*, Paryż, 1931 [3]).

---

[1]) Por. także: *Le messianisme de Virgile*, w *Le Correspondant* z 25. września 1933.

[2]) Nawiązując do wywodów swego artykułu o proroctwach mesjańskich Daniela (*RB* 1904), O. L. stwierdza (179), że wyjaśnienie tej ważnej przepowiedni, jakie wówczas (za Dom Calmetem) dał, mianowicie, że tekst Dan. 9, 24—27, odnosi się do prześladowań za Antiocha Epifanesa, wydaje się mu być w dalszym ciągu jedynie możliwym. Wówczas jednak nie wykazał w sposób dostatecznie jasny, jak mimo to proroctwo o siedemdziesięciu tygodniach zachowuje swój sens mesjański.

[3]) XXVII i 624. — W *Przedmowie* (VII) O. L. zaznaczył, że ze względu na poważne luki tego dzieła tytuł powinien brzmieć: *Szkice do Judaizmu*, czy nawet: *Kilka rysów Judaizmu*. Mimo to treść tego dzieła jest bardzo bogata. *Pierwsza część* (1—46), zatytułowana: *Dane z poprzedniej epoki*, obejmuje rozdziały I—II. W r. I (1—34) jest mowa o *początkach judaizmu*. Rozdział ten jest ważny dla biblistyki St. Test. W nim traktuje bowiem: 1) o ludzie i jego Bogu przed niewolą babilońską; 2) o przygotowaniu (na przyjęcie judaizmu) dusz w Babilonii; 3) o powrocie z niewoli; w r. II zaś — o (pogańskiej) *religii hellenistycznej*. *Druga część* (47—266) dzieła zatytułowana: *Wydarzenia i doktryny*, obejmuje rozdziały III—XII. W r. III jest mowa *o Antiochu IV i o Machabeuszach* (czyli: o wzmaganiu się w Palestynie hellenizmu z judaizmem za Machabeuszów), w r. IV — *o przyjściu królestwa Bożego według proroka Daniela* (do tego rozdziału por.

artykuł: *La prophétie des soixante-dix semaines de Daniel,* w *RB* 1930), w r. V — *o następczyni profetyzmu* czyli *apokaliptyce* w ogólności (mianowicie: 1) o apokalipsach, jako stanowiących osobny rodzaj literacki, i 2) o duchu i treści apokaliptyki), w r. VI — *o Jonatanie, arcykapłanie i etnarsze żydowskim Szymonie i Janie Hyrkanie,* w r. VII — *o apokaliptyce z czasów pierwszych Hasmoneuszów;* w r. VIII — *o ostatnich Hasmoneuszach;* w r. IX — *o odrodzeniu się wśród faryzaizmu oczekiwań mesjańskich dotyczących przyjścia Potomka Dawidowego;* w r. X — *o Herodzie Wielkim,* w r. XI — *o losach Judei od śmierci Heroda Wielkiego aż do wcielenia jej do państwa rzymskiego,* w r. XII — *o pogromie złych mocy, jakiego w myśl zapowiedzi niejednych apokalips z tego okresu Bóg miał dokonać w bliskiej przyszłości. Trzecia część* (267—479) dzieła, zatytułowana: *Położenie judaizmu przed Chrystusem Panem,* obejmuje rozdziały XIII—XVI. R. XIII (331—337 stanowią *Dodatek,* poświęcony sekcie *Nowego Przymierza,* działającej w ziemi Damasceńskiej) zajmuje się *sektami;* r. XIV — *„wielkimi" zagadnieniami judaizmu, poruszanymi w Judei przed Chrystusem Panem* (tymi zagadnieniami są: jedność Boga, nagroda w przyszłym życiu, osoba Zbawiciela), r. XV (388—426) — kwestią *wpływów obcych;* r. XVI (427—479) — *tendencjom cechującym ustosunkowanie się judaizmu do Boga w dziedzinie życia wewnętrznego. Czwarta część* (480—586) dzieła, zatytułowana: *Judaizm w Egipcie,* obejmuje rozdziały XVII—XXI. R. XVII (490—493 stanowi *Dodatek,* poświęcony świątyni żydowskiej w Leontopolis), traktuje *o żydach egipskich z czasów pierwszego rozprószenia,* r. XIX — *o przekładzie ksiąg św. na język grecki,* w r. XX — *o religii hellenistycznej w Egipcie i judaiźmie,* w r. XXI — *o Filonie.* — Jak z tego wykazu głównej treści wynika, materiał traktowany w tym dziele został tak dobrany, aby po pobieżnym wyjaśnieniu początków judaizmu wykazać, jakie było jego konkretne oblicze w chwili, kiedy Chrystus miał zacząć głosić swą naukę. Stąd jasną jest rzeczą, że *Judaizm* O. Lagrange'a służy w pierwszym rzędzie potrzebom biblistyki Nowego, a w drugim tylko rzędzie i niejako z „metodycz-

W roku 1932 ogłosił artykuł:

55) *Le site de Sodome d'après les textes* [1]), str. 489-514.

W roku 1938 ogłosił artykuł:

56) *L'Authenticité mosaïque de la Genèse et la théorie des documents* [2]), str. 163-183.

---

nej" konieczności także potrzebom biblistyki Starego Testamentu. Stwierdził to zresztą w wyraźnych słowach sam O. L. w następującym zdaniu, umieszczonym pod koniec dzieła (w *Conclusion générale*, 587): „Jeśliśmy nadali — czytamy tu dosłownie — temu studium nagłówek: *Judaizm przed Jezusem Chrystusem*, to pragnęliśmy tym zaznaczyć, że Judaizm zajmował nas przede wszystkim pod kątem patrzenia na początki Chrześcijaństwa".

[1]) W artykule tym O. L. przeciwstawia się zdaniu OO. Jezuitów z Papieskiego Instytutu Biblijnego (O. Mallona i innych), którzy przez pewien czas utrzymywali, że odkryli w rozkopywanym przez siebie Tell Ghassul (w dolinie jordańskiej, na wschód od Jordanu, na wysokości mniej więcej Jerycha) ruiny biblijnej Sodomy, i wykazuje, że wszystkie teksty biblijne, odnoszące się czy to do Sodomy, czy też do miast Pentapolu w ogólności, wskazują na okolice na południe od morza Martwego, jako na miejsce, jakie zajmowało to miasto.

[2]) Na wstępie tego artykułu (163) O. L. wyjaśnia cel, do jakiego zmierza. Mianowicie chce — w ramach ograniczonych do ks. Rod tylko wykazać, jaki jest stan teorii, która przyjmuje powstanie Pięcioksiągu ze źródeł. W rozprowadzeniu tego tematu udowadnia, że teoria ta jest dotychczas żywotna. Wprawdzie O. L. przyznaje, że wnioski historyczne szkoły Wellhausena okazały się błędne. Dlatego jednak nie uważałby za bezpodstawne główne twierdzenie tejże szkoły, mianowicie, że w Pięcioksiągu należy odróżniać kilka zasadniczych źródeł. Przeciwnie, w tym punkcie O. L. podzielał i podziela nadal zdanie tejże szkoły. Co prawda w zasadzie tylko, mianowicie w granicach twierdzenia, że Pięcioksiąg powstał dzię-

ki połączeniu kilku zasadniczych źródeł, które przedtem istniały niezależnie od siebie. W kwestiach dotyczących ich wieku oraz porządku ich połączenia w jedną całość, O. L. kroczy własnymi — na ogół — drogami. W każdym razie przyznaje otwarcie, że jego poglądy są poniekąd podobne do zapatrywań zwolenników teorii Wellhausena. Mimo to odpiera stanowczo zarzut, jaki przeciwko niemu wysunął A. Bea (rektor Papieskiego Instytutu Biblijnego w Rzymie, w *Der heutige Stand der Pentateuchfrage*, w *Biblica* 1935, 175—200), jakoby jego stanowisko było sprzeczne z orzeczeniem Komisji Biblijnej z 27 czerwca 1906 roku. Przecież i zdaniem O. Bei orzeczenie to przeciwstawia się jedynie twierdzeniu, jakoby Pięcioksiąg był złożony ze źródeł, które w *przeważnej części* byłyby pomojżeszowego pochodzenia. Z tym orzeczeniem jego stanowisko nie byłoby sprzeczne. Bo oto, jak O. L. wyobraża sobie powstanie Pięcioksiągu Mojżeszowego:

Ze szkołą Wallhausena O. L. przyjmuje za pewnik, że w skład Pięcioksiągu weszły cztery zasadnicze źródła, mianowicie J, E, D i P. Jednakże jego zdaniem źródło E jest starsze od J. J zaś pochodziłoby niewątpliwie z czasów Mojżeszowych. Dowodem tego byłyby teksty Wy 3, 13—15 (tekst należy według krytyków niezależnych do E) oraz Wy 6, 2 nn. (tekst należący zdaniem krytyków niezależnych do P.). Z tych tekstów wynikałoby, że Bóg objawił po raz pierwszy Mojżeszowi swe imię Jahwe. Imię to nie byłoby więc przedtem znane. Stąd O. L. wprowadza wniosek, że należałoby przedstawienie dziejów Izraela, w których zachodziłyby wzmianki o Jahwie, uważać za niemożliwe w czasach, które poprzedzały objawienie się Jahwy na Synaju. Równocześnie jednak zauważa, że dla tej samej racji nie można by, ściśle rzecz biorąc, uznać za możliwe powstanie dzieła historycznego, w którym Bóg występowałby pod nazwą El, w okresie późniejszym od powstania dzieła jahwistycznego, chyba, że chodziłoby o epokę, w której Bóg El odzyskał swe panowanie pod formą Elohim na skutek bardziej skrystalizowanego i bardziej powszechnego przekonania, że Bóg Izraela jest Panem całego świata. Ten wzgląd został — jego zdaniem — uznany za mia-

rodajny przez autora P. W dalszym ciągu swych wywodów O. L. wykazuje nieprawdopodobieństwo przypuszczenia, że po objawieniu imienia Jahwy przystąpiono do opracowania starszego Elohisty w duchu jahwistycznym. Tę hipotezę uważa z dwóch racyj za nieprawdopodobną, mianowicie dlatego, że podboju ziemi Kanaan dokonał w imię Jahwy cały Izrael i że w kulcie Izraela nie ma najmniejszego śladu, który by wskazywał na to, że między północnymi pokoleniami „Izraela“ a pokoleniem Judy istniał w tej odległej epoce jakiś głębszy rozdźwięk na polu religijnym. Przeciwnie, zdaniem O. L. wszystko przemawia za tym, że Izrael uważał siebie za jeden naród, powołany do tego, aby czcić jednego Boga, mianowicie Jahwę.

To przekonanie byłoby tak powszechne, że kiedy król Moabitów Mesza wspomina o bóstwie północnego państwa Izraela, nazywa je: Jahwe. Dlatego O. L. nie wątpi, że E jest starszym od J dokumentem, czyli, że pochodzi z epoki *przedmojżeszowej*. Co do J utrzymuje, że zawdzięcza swe powstanie *Mojżeszowi*. Takim sposobem dochodzi do następującego wniosku: „Jeśli — pisze dosłownie (178) — Mojżesz jest odpowiedzialnym autorem E i J, jest autorem *księgi Rod*, gdyż P nie jest niczym innym, jak jej streszczeniem z niejednymi uzupełnieniami, które nie zmieniają wszakże doniosłości historycznej tego niezrównanego tworu (dosłownie: *composition)“*. Zasięg tego twierdzenia ogranicza się wszakże tylko do księgi Rod. W dalszym ciągu swoich wywodów O. L. jednak daje wyraz swemu przekonaniu, że tę samą metodę można by skutecznie zastosować i w odniesieniu do reszty Pięcioksiągu. Co prawda materiał, zawarty w ks. Rod, zdaje się być niewystarczający, aby ustalić wiek dokumentu P. Przy uwzględnieniu jednak wszystkich materiałów, jakimi w tej dziedzinie rozporządzamy, dałoby się — zdaniem O. L. — usprawiedliwić pochodzenie P od Mojżesza, przynajmniej w granicach wytkniętych przez Komisję Biblijną, która przecież przyznaje, że w Pięcioksiągu istnieją dodatki pomojżeszowe. Zresztą O. L. sądzi, że udział P nie jest ani w prawodawczej ani w historycznej części Pięcioksięgu bardzo wiel-

ki. A zasadnicze prawodawstwo Izraela jest, jego zdaniem, przedmojżeszowego pochodzenia. Dzieło Mojżeszowe ograniczałoby się w tej dziedzinie do przyjęcia lub odrzucenia czy wprowadzenia poprawek czy zmian. P uwzględniłby właśnie te zmiany, gdyż częstokroć nie zmierza do czego innego, jak do ustalenia dzieła Mojżeszowego. — Tak mniej więcej przedstawia się w zarysie zasadnicza treść tego ostatniego artykułu O. Lagrange'a. Jego głębokim wywodom nie można odmówić słuszności. Naszym zdaniem, należy szczerze żałować, że ograniczył się do omówienia tego ważnego zagadnienia tylko w odniesieniu do księgi Rod i w sposób pobieżny i bardzo ogólnikowy. W każdym razie, w świetle tych wywodów jasną jest rzeczą, że O. L. czuł się i był rzeczywiście powołany do tego, aby ten zawiły problem szczegółowo rozpatrzeć w całej jego rozciągłości. Szkoda też wielka, że nie ukazał się jego komentarz do księgi Rod, który przygotował niegdyś do druku — jak stwierdza O. Vincent *(Le Père Lagrange,* 345). O Fic w artykule: *O. Maria Józef Lagrange (1855—1938),* w *Szkoła Chrystusowa,* 1938, 414—429, twierdził nawet, że „Jego genialny komentarz do „Sześciu pierwszych rozdziałów księgi Rodzaju“ nie mógł być wydany; wydrukowano tylko 50 egzemplarzy na prawach manuskryptu (r. 1905)“.

To mniej więcej stanowi spuściznę, jaką O. Lagrange pozostawił po sobie z zakresu biblistyki Starego Testamentu. Jest ona bez wszelkiej przesady imponująca! Obejmuje bowiem wszystkie najważniejsze zagadnienia tej rozległej wiedzy biblijnej: Są w niej liczne studia egzegetyczne, historyczne i biblijno-teologiczne, są w niej bogate przyczynki do topografii, geografii, archeologii, epigrafiki, filologii biblijnej. O. Lagrange był umysłem twórczym o niezwykłej rozpiętości widnokręgu. Przy tym wszystkie jego prace, tak obszerne dzieła jak poważne artykuły czy skromne przyczynki, cechuje — poza zadziwiającą gruntownością, ogromną sumiennością, nieprzeciętną wnikliwością — płomienne umiłowanie prawdy, czuła troskliwość o postęp nauki, niezachwiane przywiązanie do Kościoła i niestygnący zapał do ratowania dusz

z niebezpieczeństwa niewiary. Ten właśnie niczym nie zrażający się zapał do niesienia pomocy zagrażanym w swej wierze duszom nakazywał mu walczyć w przedniej straży biblistyki katolickiej. A że był doskonale przygotowany do tej mozolnej walki i odznaczał się niepospolitą odwagą, stąd nie lękał się zjawiać na najbardziej zaczepionych odcinkach pozycyj biblistyki katolickiej. Że przy jego śmiałości i niepohamowanym parciu naprzód przydarzyło mu się nieraz, że zbyt daleko posunął się w nieprzebytej gęstwinie nowych trudności, nikt mu nie weźmie za złe, tym bardziej, że zawsze umiał w czas z honorem wycofać się bez wyrządzenia umiłowanej sprawie, dla której walczył z takim męstwem, żadnej szkody. Przeciwnie, nawet te zbyt śmiałe wypady O. Lagrange'a nie były pozbawione wszelkich zbawiennych skutków. Pobudziły bowiem znacznie czujność biblistów katolickich i przyczyniły się walnie do tego, że postanowili czym prędzej ulepszyć, uwspółcześnić swą broń naukową. Dzięki temu katolicka prawda biblijna zaczęła powoli odzyskiwać na polu biblistyki Starego Testamentu swe dawniej posiadane bezspornie pozycje.

Dotychczas ten podbój katolickiej prawdy biblijnej trwa. Do zupełnego zwycięstwa daleko jeszcze. W każdym razie tyle jest pewne, że walka biblijna przycichła prawie że na wszystkich odcinkach znacznie. Do tego przyczynił się w wielkim stopniu swym dziełem, swą pracą O. Lagrange. W tym wielka jego zasługa. Za to należy się temu nieustraszonemu rycerzowi ze strony katolickiej biblistyki starotestamentowej szczera podzięka.

Ks. Witold Gronkowski.

Poznań, w październiku 1938 r.

M. J. Lagrange jako badacz Nowego Testamentu

Bezpośrednich powodów, dla których M. J. Lagrange w pewnym okresie swojego życia rozpoczął systematyczne badania nad Nowym Testamentem, mogło być wiele. Niewątpliwie, jednym z nich była konieczność przeciwstawienia się w tej dziedzinie wpływom modernizmu, który właśnie w pierwszych latach XX-go stulecia zyskiwał na sile i zwłaszcza we Francji zwracał na siebie uwagę wszystkich.

W programie modernistycznym, obok zasad ogólnych, dotyczących nauki katolickiej o natchnieniu biblijnym i historii Kanonu ksiąg św., wiele miejsca poświęcono Nowemu Test. Nie przypadkiem tylko w dekrecie „Lamentabili“ z 3 lipca 1907 r. zajęto się przede wszystkim historycznymi twierdzeniami modernizmu, krytykę ewangelii zwłaszcza wysuwając na plan pierwszy [1]). Można by to nawet uważać ze cechę charakterystyczną tego dekretu w porównaniu z nieco późniejszą encykliką „Pascendi dominici gregis“ z 7 września 1907 roku, w której zaakcentowano raczej podkład filozoficzny nowego kierunku z niewielkim tylko uwzględnieniem krytyki historycznej [2]).

Prawie wszystkie zagadnienia egzegezy protestanckiej, mającej wówczas za sobą dziesiątki lat rozwoju i mogącej się poszczycić w niektórych przynajmniej dziedzinach rzetelnymi wynikami, spotkały się ze strony modernistów z przyjęciem charakteryzującym ludzi olśnionych nowością. W dziedzinie krytyki biblijnej ta wymowna postawa musiała z konieczności wydać jak najfatalniejsze rezultaty. I gdybyśmy chcieli wykazać wszystkie punkty kontaktu liberalnej egzegezy niemieckiej z pierwszego dziesiątka obecnego stulecia z zasadniczymi twierdzeniami modernizmu — to powtarzalibyśmy rzeczy znane, wyrosłe niemal do rozmiarów komunału.

Działalność swoją na terenie Nowego Test. Lagrange rozpoczynał w chwili, gdy rozlegały się jeszcze echa encykliki „Pascendi dominici gregis“. Niezależnie od łączności modernizmu z biblijnym racjonalizmem niemieckim na wysunięte problematy należało dać ze strony katolickiej odpowiedź, stojącą na poziomie wymagań ówczesnej nauki. Inaczej bowiem mogłoby dojść do powtórzenia się sytuacji z roku 1863, w którym Ernest Renan ogłaszał swe dzieło „La Vie de Jésus“.

Dziś, z pewnej już perspektywy czasu, powiedzieć można, że zastało ono katolicką Francję nieprzygotowaną. I wyliczone przez A. Schweitzera 85 dzieł wywołanych publikacją Renana nie mogły przemóc wpływu, jaki wywarła ona na ówczesne umysły Francji [3]). H. Didon nie unieszkodliwił Renana ani na chwilę.

Zresztą encyklika „Providentissimus Deus“ z 18 listopada 1893 roku wydała i we Francji swoje rezultaty. Cały zastęp pracowników, wśród których tacy jak Vigouroux, Fouard, Batiffol, Le Camus zagadnieniami wysuniętymi przez modernizm zajmował się od dawna. Badania wszakże Le Camusa czy Fouarda, prowadzone z takim pożytkiem dla historii czy topografii biblijnej, nie nawiązywały bezpośrednio do racjonalizmu niemieckiego, kwestie krytyki literackiej szczególniej pozostawiając na uboczu.

Chcąc przeciwstawić się modernizmowi w jego podstawowych twierdzeniach należało zająć właściwą postawę wobec wyników egzegezy racjonalistycznej. Zadania tego podjął się L. zaprawiony już do badań historycznych w dziedzinie Starego Test. oraz dokładnie zapoznany z nowoczesnymi kierunkami egzegetycznymi w Niemczech. Przebywał on już wówczas od lat 20-tu w Ziemi świętej, zapoznany z terenem, na jakim odbywały się zdarzenia biblijne, ze zwyczajami i obyczajami jego mieszkańców. Nic przeto dziwnego, że od pierwszej chwili wystąpienie L. pozwalało przypuszczać, iż potrafi on egzegezie katolickiej w badaniach nad Nowym Test. wytyczyć nowe szlaki i wskazać właściwy kierunek rozwoju.

O łączności L. z problematyką, wysuwaną przez racjonalizm niemiecki a konsekwentnie i przez modernizm, świadczy chociażby okoliczność, że pierwszym dziełem, zapoczątkowującym jego działalność w dziedzinie badań nad Nowym Test., jest komentarz do ewangelii św. Marka. Jeśli się zwróci uwagę, że ewangelia ta przez długi czas uważana była w obozie racjonalistycznym za najbardziej wiarygodną, że wszystkie t. zw. wielkie życiorysy Chrystusa na niej się głównie opierały, to nie trudno będzie zrozumieć, jakie znaczenie dla tego obozu mogła mieć publikacja W. Wrede'go, Das Messiasgeheimnis in den Evangelien — wydana w r. 1901. Wywołała ona w Niemczech istną rewolucję w poglądach, której skutki dostrzegalne są po dzień dzisiejszy. Prace E. Wendling'a pogłębiły tylko twierdzenia Wrede'go, uniemożliwiając odtąd egzegetom liberalnym oparcie się na ewangelii Marka jako na dokumencie historycznym. Formgeschichtliche Methode tylko ostatecznie zakończyła okres wahań w tym względzie, zastosowując głównie do ewangelii Marka znane swe kryteria literackie.

L. w swoim komentarzu z r. 1910 zajął w tych kwestiach stanowisko. I odtąd rozpoczął się jego bogaty wkład w dziedzinę badań nad Nowym Test. Załączona poniżej bibliografia pozwala śledzić, w jakim kierunku głównie szły jego zainteresowania. Celem syntetycznego ujęcia jego poglądów i zasług na tym polu rozpatrzymy kolejno rozwiązania dotyczące kanonu, tekstu, krytyki literackiej i historycznej ksiąg Nowego Testamentu.

1. KANON KSIĄG NOWEGO TESTAMENTU.

Około dwu nazwisk skupiły się we współczesnym protestantyźmie kwestie, omawiające powstanie ksiąg Nowego Testamentu: Th. Zahna i A. Harnacka. Pierwszy z nich w wywodach swoich doszedł do wniosków, wywołujących pewne zaniepokojenie wśród protestantów, uznających jedyne tylko źródło objawienia i to właśnie w Piśmie świętym. Zahn ni

mniej ni więcej tylko wskazał na Kościół katolicki jako na instytucję, od której dowiadywać się trzeba o pierwotnym zbiorze ksiąg świętych [4]). Wywołało to gorzkie uwagi ze strony Harnacka i pośrednio stało się powodem jego pracy „Die Entstehung des N. T. und die wichtigsten Folgen der neuen Schöpfung, Leipzig, 1914.

Tę właśnie pracę na względzie miał L. i polemice z nią poświęcił wiele miejsca [5]). Wykreślenie drogi, na jakiej doszło do powstania określonego zbioru ksiąg chrześcijańskich, mającego być normą wiary i moralności i stojącego na jednym poziomie z księgami St. Test., należało zawsze do trudniejszych zadań w biblistyce. Nie ulega wątpliwości, że zbiór taki istniał około 170 roku naszej ery. Fragment Muratori'go między innymi jest tego jaskrawym potwierdzeniem.

Skoro w ślad za Ireneuszem przyjmiemy, że św. Jan ewangelię swą i Apokalipsę pisał pod koniec panowania Domicjana t. j. około 96 roku [6]) — to pozostaje prawie stulecie, w ciągu którego brak jest historycznego potwierdzenia istnienia zbioru ksiąg chrześcijańskich jako całości określonej i definitywnie zamkniętej. Na znajomość poszczególnych pism natrafiamy u pisarzy tego okresu, żadne wszakże ze świadectw nie mówi nam bezpośrednio o istniejącym już kanonie.

Około połowy drugiego wieku przypada działalność Marcjona i dokonana przezeń próba oparcia swej nauki o podstawy biblijne. Jej wynikiem było stworzenie kanonu, składającego się z jednej tylko, zresztą zniekształconej, ewangelii Łukasza (Εὐαγγέλιον) i dziesięciu listów Pawłowych ‚Ἀποστολικόν). Trudno zaprzeczyć, że kanon Marcjona jest pierwszym, o jakim wspominają świadectwa historyczne. Dało to okazję Harnackowi i jego zwolennikom do twierdzenia, że dopiero z reakcji przeciw Marcjonowi doszło i w Kościele do stworzenia kanonu, czyli, że było to zasadniczo czymś przypadkowym; przeciw nauce Marcjona wystąpił Kościół, Kanon przeciwstawiono Kanonowi [7]).

L. wystąpił przeciw takiemu twierdzeniu. Dla niego, jak i dla wielu innych (Batiffol, Jacquier), próba Marcjona posiadała wszelkie cechy pracy wtórnej: Marcjon z istnieją-

cego już zbioru wybrał te księgi, które zdawały się potwierdzać jego naukę. Kościół uważał Marcjona za nowatora, jak wnioskować można z nieco tylko późniejszych pism Ireneusza i Tertuliana — głównie z tego powodu, że zaciemniał on Objawienie, ograniczając je do niektórych tylko ksiąg. Musiała zatem już wówczas istnieć świadomość właściwego zakresu objawienia oraz liczby zawierających je ksiąg św. Można by jedynie przypuszczać, że próba Marcjona spowodowała tylko większą troskę Kościoła w ścisłym określeniu liczby ksiąg natchnionych. Przypuszczenie takie było by zgodne z prawami naturalnej reakcji przeciw powstającym błędom.

I dlatego wielu autorów katolickich tak właśnie reakcję tę pojmuje. L. wszakże wyjaśnienie takie uważa za zbędne [8]). Wiąże się to z bodaj najważniejszym w dziele jego zagadnieniem: z kwestią sprawdzianu kanoniczności księgi, żywo dyskutowaną jeszcze za naszych czasów.

Dla Harnacka podstawą, na której oparł się Kościół w swej reakcji przeciw marcjonizmowi w określeniu kanonu ksiąg Now. Test., był użytek liturgiczny, praktykowany w poszczególnych gminach [9]). Zawodność takiego kryterium wykazywano już niejednokrotnie.

L. w polemice z Harnackem zwraca uwagę, że w konsekwencji doprowadza ono do zasadniczej różnicy między Starym a Nowym Test.: użytek bowiem liturgiczny obejmował i księgi o treści podniosłej, niezależnie od ich pochodzenia i charakteru. W kwestii kanoniczności można by nawet podobne kryterium uważać za samobójcze, gdyż ostatecznie wprowadza ono, dzięki praktykom poszczególnych gmin, zatarcie różnicy między księgami uznanymi za normę wiary i moralności, a innymi, których czytanie mogło być skądinąd bardzo pożyteczne. Odgłosem takiego właśnie poglądu jest zdanie P. Monceaux o księgach Nowego Test.: on le considérait comme un recueil d'ouvrages édifiants, plutôt que de livres sacrés proprement dit [10]).

W perspektywie historycznej do kanonu włączoną być mogła księga tylko natchniona; kanoniczność była niejako zewnętrznym stwierdzeniem natchnienia. Praktycznie zatem

od końca czasów apostolskich dwa te pojęcia są nierozłączne, chciaż w okresie powstawania ksiąg Now. Test., jak z pewnych danych pozytywnych wnioskować można, nie wszystkie księgi natchnione stały się przez to samo kanonicznymi. Wszakże dzięki łączności kanoniczności i natchnienia siłą konieczności narzuca się wniosek, że kryterium, na podstawie którego włączono księgę do kanonu, z okresem apostolskim w pewnym związku pozostawać musi. To naprowadziło niektórych badaczy na myśl, że o kanoniczności księgi decydowało jej pochodzenie z czasów apostolskich lub nawet godność apostolska autora.

L. w drodze badania historycznego starał się właśnie uzasadnić pogląd, że każda księga doktrynalna, napisana przez apostoła jest normą wiary i moralności. I to stanowi najbardziej zasadniczy punkt w poglądzie L. na powstanie kanonu. Na zarzut, że w takim razie ewangelia Marka, Łukasza i Dzieje Apostolskie do kanonu wliczone być nie powinny, odpowiada, że łączność ich z apostołami uznawaną była zgodnie przez wszystkich pisarzy kościelnych, oraz, że faktycznie ich nauka jest właściwie nauką Piotra czy Pawła [11]).

Nie wszystkich zapewne rozwiązanie takie zadowoli. Natchnienie nie jest bowiem związane nierozdzielnie z godnością apostoła w tym znaczeniu, jako by stanowiło ono pewien trwały przywilej godności apostolskiej. Z drugiej wszakże strony jest ono ograniczone okresem apostolskim, a więc musi z nim posiadać dość ścisły związek. Czy jednak związek ten wystarczy do upatrywania w osobie pisarza jedynego i wyłącznego kryterium kanoniczności, jak chciał U. Ubaldi [12]), P. Schanz [13]), P. Joüon [14]), A. Durand [15]), S. M. Zarb [16]), a w końcu Lagrange?

Przy takim rozwiązaniu kwestii trudność z ewangelią Mk. Łk. i Dz. Ap. jest prawdziwie niepokojąca, a wyjaśnienie podane niewystarczające. Czy nie należało by raczej ostatecznej podstawy kanoniczności szukać *w ogólnym i trwałym przekonaniu, jakie już w pierwotnych gminach okresu apo-*

stolskiego istniało o natchnieniu pewnych pism, niezależnie od godności apostolskiej ich autora?

To ogólne przekonanie zostało wzmocnione tylko błędami Marcjona i znalazło swój wyraz zewnętrzny w pojawiających się nieco później katalogach urzędowych. Chr. Pesch tak pojęte kryterium upatrywał w tradycji religijnej pierwszych wieków „„criterium universale et sufficiens esse sacram traditionem[17]). Podobnie sądzi A. Bea „criterium universale et efficax... non potest esse aliud nisi testimonium formale ipsius Dei Apostolis factum et ab eis toti Ecclesiae traditum, conservatum in traditione sacra, legitime propositum a magisterio Ecclesiae“ [18]).

Znaczna większość zresztą współczesnych autorów do tradycji się odwołuje jako do kryterium natchnienia i kanoniczności. Niezależnie jednak od osobistych przekonań dzieło L. o kanonie jest z dotychczas znanych najbardziej konsekwentnym wyrazem poglądu, mającego i dzisiaj swoich zwolenników o godności apostolskiej autora jako kryterium ostatecznym. W tym właśnie przejawia się jego znaczenie i cecha charakterystyczna.

2. TEKST NOWEGO TESTAMENTU.

Już za podstawę komentarza do ewangelii Marka L. wybrał tekst Westcott-Horta, któremu odtąd w liniach zasadniczych pozostawał wierny aż do końca swych prac nad Nowym Test. Do wydania H. v. Sodena od początku zajął L. stanowisko krytyczne. Uznając w całej rozciągłości gigantyczne wprost założenia krytyka niemieckiego, wysunął zastrzeżenia zarówno co do nowego systemu oznaczania manuskryptów jak i co do podziału na grupy czy recenzje.

Późniejsze prace nad krytyką Nowego Test. aż nadto potwierdziły obawy L. System v. Sodena nie wytrzymał próby czasu, metoda musiała ulec zmianom, a podział na recenzje został prawie powszechnie zarzucony z wyraźną linią na-

wrotu w kierunku rozwiązań proponowanych przez Westcott-Horta.

Nie znaczy to, aby uczonym angielskim we wszystkim słuszność przyznać należało. Z czterech grup manuskryptów, jakie w tym względzie rozróżniono, sami wydawcy szczególną uwagę zwrócili na tę, którą nazwali neutralną. Z tego jakoby powodu, że przechowała ona, zwłaszcza w głównym swym przedstawicielu kodeksie *B*, tekst przedrecenzyjny prawie we wszystkich księgach Nowego Test. Otóż tego rodzaju twierdzenie dzisiaj utrzymać się nie da.

To samo należało by powiedzieć o podziale manuskryptów na cztery grupy w sensie Westcott-Horta. Prace w dziedzinie krytyki tekstów posunęły się dzięki odkryciom w tej dziedzinie o tyle naprzód, że pozwalają z większym prawdopodobieństwem wykreślić drogi historycznego rozwoju tekstu. L., śledzący od wielu lat najdrobniejsze wydarzenia na tym polu, sformułował wyniki badań dotychczasowych i podał własne propozycje w kwestiach zawiłych i dyskutowanych jeszcze [19]). Charakteryzuje go przede wszystkim rzetelna postawa wobec wielkich wydawców tekstu Nowego Test. O Tischendorfie mówi z niekłamanym uznaniem, chociaż wysuwa zastrzeżenia do jego metody krytycznej, szczególniej co do wartości kodeksu synajskiego [20]). Przeciw v. Sodenowi L. występuje nie tylko ze względu na wprowadzenie nowej i zawiłej nomenklatury, ale głównie, odrzucając łączność kodeksu *B* z imieniem Hezychiusza oraz kodeksu *D* z grupą palestyńską. Równało się to podważeniu całej metody, gdyż stawiało pod znakiem zapytania dwie główne recenzje v. Sodena: *H* oraz *I* [21]).

Niezależnie od tego, co należało by powiedzieć o recenzji hezychiańskiej, dziś nie ulega wątpliwości, że grupa manuskryptów, oznaczona przez v. Sodena literą „I“ jest mitem. Zdaniem niemieckiego krytyka miała ona obejmować elementy bardzo różnorodne: obok kodeksu D, Θ 565 zaliczone tu zostały również dziesięć manuskryptów. W. H. Farrara i inne. Późniejsze badania przypuszczenie to całkowicie uchyliły, doprowadzając do nowego podziału manuskryptów.

zwłaszcza ewangelij, stwierdzając w niejednym słuszność krytyki Lagrange'a.

1. Na pierwszym planie mówi się dzisiaj o grupie egipskiej z kodeksem *B* jako głównym reprezentantem. Zarzucono przy tym, prawie ogólnie (z wyjątkiem A. Merka) oznaczenie jej literą H, gdyż łączność jej z Hezychiuszem jest wysoce problematyczna. Z tego właśnie względu L. od głównego kodeksu nazywa ją „la recension B", podając jednocześnie jej cechy charakterystyczne.

2. Grupę drugą stanowi recenzja *Koine*, nazwana mniej poprawnie przez Westcott-Horta syryjską. Na oznaczenie jej v. Soden posługiwał się literą *K*. Recenzja ta ostała się wobec krytyki nowoczesnej. Można by nawet zatrzymać w tym względzie nomenklaturę v. Sodena, tak odpowiadającą jej rozpowszechnieniu na Wschodzie. I jeżeli L. posługuje się raczej wyrażeniem „le texte ecclésiastique de Constantinople", to nie czyni tego z jakichś powodów zasadniczych.

3. Z dawnej recenzji *I* v. Sodena wyodrębniono dwie różniące się pod niejednym względem. Jedna z nich od kodeksu *D* nazwana została przez L. „la recension D". W krytyce tekstu ze względu na charakterystyczne opuszczenia i dodatki recenzja ta posiada duże znaczenie. Niektórzy zaliczają do niej również i manuskrypt W w części zawierającej pięć pierwszych rozdziałów ewangelii Marka. L. nie wypowiada się w tej sprawie wyraźnie, chociaż przyjmuje łączność ze staro-łacińskimi tłumaczeniami. Występuje natomiast stanowczo przeciw oznaczeniu tej grupy nazwą „zachodnia" ze względu na teren jej rozpowszechnienia.

4. Uwaga uczonych w latach ostatnich skupiła się na specjalnej grupie manuskryptów, wyodrębnionych w recenzji *I* Sodena. Istnienia jej domyślano się już od roku 1902, w którym Kirsopp Lake rzucił pierwsze uwagi, dotyczące jej wyodrębnienia [22]). Soden nie umiał jeszcze sobie z nią poradzić. Dopiero gdy zajęto się bliżej kodeksem Koridethi (Θ), a zwłaszcza gdy Streeter złączył tę grupę z osobą Orygenesa z czasów jego pobytu w Cezarei palestyńskiej [23]), stanęła ona w zupełnie nowym świetle. Od tej pory poczęto mówić o nowej

recenzji cezarejskiej lub palestyńskiej. L. zajmował się nią na łamach R. B., wiele również miejsca poświęcił jej w Critique textuelle [24]).

Recenzję tę reprezentuje przede wszystkim kodeks Koridethi, ponadto W 565, cztery manuskrypty Kirsopp Lake'a oraz manuskrypty Farrara. Tu również należy tekst papyrusów Chester Beatty, które w krytyce tekstowej coraz większego poczynają nabierać znaczenia.

Dzięki liczbie manuskryptów i ich treści L. mógł podać nawet pewną charakterystykę nowej recenzji reprezentowanej przez D, a ulegającej już wpływom egipskim. Stwarza to nowe zagadnienie wzajemnego stosunku recenzji cezarejskiej do kodeksów D i B. Nawet przypuszczać nie można, że L. stosunek ten wszechstronnie omówił. Przy obecnym stanie dokumentacji jest to jeszcze niemożliwym. Sugestie wszakże poruszone w *Critique textuelle* świadczą o znaczeniu, jakie przywiązuje on do tego problemu.

W związku z recenzją cezarejską coraz większego znaczenia poczynały nabierać również niektóre ze starożytnych tłumaczeń biblijnego tekstu, zwłaszcza tłumaczenie ormiańskie i gruzińskie.

Z tego właśnie powodu L. przybrał sobie do pomocy w swym dziele o krytyce tekstu specjalistę w tych dziedzinach St. Lyonnet S. J., który zarówno tłumaczenie ormiańskie jak i gruzińskie odniósł do typu cezarejskiego, ilustrując to wymownymi przykładami. Toteż ta część dzieła L. posiada wartość wprost niezwykłą. Wystarczy wskazać na różnicę poglądów istniejącą po dziś dzień między badaczami: A. Merk np. w tłumaczeniu ormiańskim dopatrywał się typu mieszanego, a Lake łączył je z recenzją antiocheńską. Tłumaczenie gruzińskie według powszechnie panującego przekonania w Nowym Test. łączy się z tekstem cezarejskim [25]).

Oprócz ewangelii L. zajął się i pozostałymi księgami Nowego Testamentu: W Dziejach Apostolskich wykazuje późniejsze pochodzenie grupy D wbrew hypotezie F. Blassa i jego zwolenników; w listach Pawłowych z trzech ogólnie uznanych grup tekstu: B, D (Claromontanus), A — Lagrange spe-

cjalną uwagę zwrócił na papyrusy Chester Beatty wraz z fragmentami z Michigan, uznając w ślad za F. G. Kenyonem ich łączność z tekstem *B*.

Również i przy omawianiu pozostałych ksiąg cechuje L. wielka wnikliwość krytyczna, nie uchylająca się przed żadnym problemem, postawionym przez najnowsze na tym polu badania. Wśród uzupełnień dzieła natrafiamy na ciekawy wywód, dotyczący greckiego fragmentu Diatessaronu Tacjana, odnalezionego w Dura-Europos. Zdaniem L. Diatessaron wolny jest od wpływów tekstu *D* i wykazuje łączność raczej z tekstem Peszitty.

3. KRYTYKA LITERACKA.

W chwili gdy L. rozpoczynał prace swe nad Nowym Test. najbardziej zaniedbaną dziedziną w egzegetyce katolickiej była krytyka literacka. Nie w tym znaczeniu, jakoby kwestie dotyczące autorstwa poszczególnych ksiąg, środowiska, w jakim powstały, tendencje w pewien sposób w nich się przejawiające nie były w ogóle omawiane. Raczej w znaczeniu specyficznym, w jakim wyrażenie „krytyka literacka“ pojmowano od czasów, gdy wydoskonalone metody filologii porównawczej w ogóle a klasycznej w szczególności zastosowano i do tekstu Nowego Test., dochodząc niejednokrotnie do wyników wręcz paradoksalnych. Do tak pojętej krytyki odnoszono się na ogół nieufnie. Dość powiedzieć, że jeszcze w początkach XX-go wieku byli egzegeci katoliccy, którzy nie tylko że nie starali się podać rozwiązania problematu synoptycznego, ale nie uznawali po prostu jego istnienia. Dlatego może w żadnym innym dziale biblistyki nie zaznaczyła się pionierska działalność L. do tego stopnia, ile w krytyce literackiej, zwłaszcza ewangelii. Na podkreślenie przy tym zasługuje tu słowo „pionierska“, aby należycie zrozumieć jej postęp, zdobycze i braki.

Leon XIII w liście apostolskim *„Vigilantiae“* z dnia 30-go października 1902 roku, ustanawiając Papieską

Komisję Biblijną, pisał: „Artis criticae disciplinam, quippe percipiendae penitus hagiographorum sententiae perutilem, Nobis vehementer probantibus, nostri excolant. Hanc ipsam facultatem, adhibita loco ope heterodoxorum, Nobis non repugnantibus, iidem exacuant. Videant tamen ne ex hac consuetudine intemperantiam iudicii imbibant: siquidem in hanc saepe recidit artificium illud criticae, ut aiunt, sublimioris; cuius periculosam temeritatem plus semel Ipsi denuntiavimus“ [26]).

Metody należycie pojętej krytyki zostały przeto przez Kościół nie tylko uznane, ale wskazano nawet ich konieczność dla dokładniejszego poznania ksiąg świętych.

Już w komentarzu do ewangelii Marka, L. wkroczył w sam ośrodek dyskusji dzięki temu, że ewangelia ta decydujące posiada znaczenie w problemacie, który w XX-tym stuleciu wysunął się na czoło wszystkich zagadnień Nowego Test. t. j. w problemacie synoptycznym.

Do jego rozwiązania krytyka literacka ewangelii zdążała już od połowy 19-go wieku, aby po przejściu różnych faz dojść do przeświadczenia, że kompozycja ewangelii synoptycznych oparta jest zasadniczo na dwóch źródłach: na ewangelii Marka uważanej za najstarszą, oraz na innym, oznaczonym ogólnie literą Q (-uelle), a identyfikowanym z Logiami, wspomnianymi w tekście Papiasza. Zwolennicy teorii dwóch źródeł nie są zgodni, jeżeli chodzi o kwestię, czy Mateusz i Łukasz korzystali z ewang. Marka w jej formie dzisiaj znanej; czy też w innej, obecnie zaginionej (Ur-Markus, Proto-Markus). E. Wendling rozróżniał nawet potrójną redakcję tej ewangelii: Mk-1, Mk-2, Mk-3 lub Ew. [27]). Co do Logiów, to bardzo wielu autorów, aby łatwiej wytłumaczyć różnicę między Mt i Łk, rozróżniało dwie odmienne recenzje, z których jedna była źródłem dla Mateusza druga dla Łukasza.

Celem, jaki przyświecał L. w jego pierwszym komentarzu, nie mogło być zajęcie stanowiska wobec wszystkich zagadnień, składających się łącznie na problemat synoptyczny. Do tego konieczne było gruntowne zbadanie dwóch pozostałych ewangelii. Wszakże już w pierwszym komentarzu prze-

jawiło się naczelne dążenie autora t. j. porównanie zewnętrznych świadectw, dotyczących ewangelii, z tym, co same te pisma mówią o swych autorach. Rozległe przygotowanie filologiczne, gruntowna znajomość dzieł literatury klasycznej sprawiły, że w analizie tekstu ewangelii L. przewyższył wszystkich współczesnych sobie egzegetów katolickich. W ew. św. Marka upatrywał on echo nauczania św. Piotra w tej formie, w jakiej odbywało się ono w stolicy imperium — w Rzymie[28]); Mateusz jest dlań polemistą, odpowiadającym na trudności, jakie pierwszych chrześcijan spotykały ze strony judaizmu[29]). Z pod pióra L. wyszło też po mistrzowsku nakreślone oblicze św. Łukasza, zdążającego już do napisania dzieła historycznego, z uwzględnieniem ram chronologicznych i psychologicznego rozwoju opisywanych postaci[30]).

Jeśli się zwróci uwagę, że co do każdego z powyższych punktów istnieje literatura tak olbrzymia, iż byłoby po prostu niemożliwością dla jednego człowieka poznać ją całkowicie, z drugiej znów strony na dokładność informacji, trafność rozwiązań, akcenty polemiczne, utrzymane zawsze na wysokim poziomie, a nie pomijające żadnej rzetelnej trudności, powstającej przy czytaniu tekstu ewangelii — trudno nie podziwiać głębokiej erudycji L. i jego nieustannych wysiłków dla przeciwstawiania się zgubnym wpływom krytyki protestanckiej.

Wzajemny stosunek ewangelii synoptycznych L. pojmował oryginalnie: jego zdaniem zarówno Mt w formie nam dzisiaj znanej jak i prawdopodobnie Łk opierali się bezpośrednio na ewangelii Marka[31]). Co do rzekomego źródła *Q* stanowisko L. było zawsze nieufne. Nie wahał się on nawet nazwać go „un non-sens, une non-chose“[32]). Jeżeli już nawet trzeba by się zgodzić na jego istnienie, to tylko w postaci aramejskiego Mateusza, którego tłumaczeniem z nieznacznymi dopełnieniami jest znany nam dzisiaj tekst grecki.

Tak sformułowane rozwiązanie problemu synoptycznego odbiega znacznie coprawda od poglądów tradycyjnych, tym bardziej, że, postępując dalej za myślą L., tłumacz grecki Mateusza miał przed oczyma ewangelię Marka, a Łukasz opie-

rał się na obydwu swych poprzednikach — zbliża się ono również do rozwiązania, podanego przez teorię dwóch źródeł. Toteż, gdy Komisja Biblijna z d. 26 czerwca 1912 r. wypowiedziała się przeciw teorii dwóch źródeł[33]), upatrywano w tym niesłusznie odpowiedź na krytyczne rozważania L., zawarte w komentarzu do ewangelii św. Marka. Jest rzeczą ogólnie znaną, że niektórzy bibliści katoliccy za teorią dwóch źródeł przed dekretem Komisji się oświadczali (Batiffol, Sickenberger).

Pomimo pewnych niejasności, jakie zawierało w tym względzie pierwsze wydanie komentarza do ewangelii Marka z roku 1910, L. do ich szeregu zaliczyć niepodobna z powodu zasadniczych różnic, istniejących w jego rozwiązaniu. w stosunku do twierdzeń krytyki protestanckiej. O. L. nigdy się nie godził na istnienie Logiów w tej formie, w jakiej ujmowali je B. Weiss czy A. Harnack — co decydujące w całej kwestii posiada znaczenie.

Inna sprawa, czy rozwiązanie L. wytrzymało próbę czasu. Wielu ze współczesnych nam krytyków katolickich przyjmuje je jeszcze dzisiaj, i zwolennicy Sickenbergera w Niemczech stworzyli nawet w tym celu specjalną nazwę: „katholische Zweiquellentheorie“.

Zasadniczo wszakże rozwiązania problemu synoptycznego poszukuje się dzisiaj we wzajemnej zależności ewangelii z zachowaniem tradycyjnego porządku co do kolejności ich powstania: Mateusz, Marek, Łukasz. Dzięki okoliczności, że ewangelia Mateusza została napisana w języku aramejskim, może tylko powstać pytanie, czy koniecznie przyjmować należy zależność greckiego tłumacza Mt od ewang. Marka. W tej sprawie zajął L. zdecydowane stanowisko. Coraz więcej wszakże utrwala się przekonanie, że zależność taka niewiele tłumaczy, co czyniło by zbędnymi wszelkie w tym względzie hypotezy. Dał temu ostatnio głośny wyraz dawny zwolennik teorii dwóch źródeł Dom J. Chapman w dziele pośmiertnym p. t. Matthew, Mark and Luke, London, 1937.

Niezależnie wszakże od ustosunkowania się do rozwiązań L. na próbę jego patrzeć trzeba z pewnej perspektywy

historycznej. To nam właśnie ujawnia jego wysiłek w chwili, gdy Kościół nie zajął jeszcze stanowiska w dyskutowanej a pasjonującej wszystkich krytyków kwestii — szukania rozwiązań własnych, opartych na wielkiej wnikliwości krytycznej i szerokiej podstawie znajomości filologii. Nawet polemiki prowadzone w owym czasie z L. mimo woli świadczą o jego wielkim talencie egzegetycznym, któremu równego na przestrzeni całych stuleci dostrzec niełatwo.

Ta sama wnikliwość cechuje dążenia L., zmierzające do ustalenia wiarogodności historycznej czwartej ewangelii. Właśnie niedawno uczony angielski W. F. Howard przedstawił nam w obszernym dziele historię interpretacji ewangelii Jana w wieku dwudziestym [34]).

Bez przesady można powiedzieć, że krytyka historyczna w tej kwestii ciągłym ulegała wahaniom i trudno przewidzieć zakończenie prowadzonych w tej sprawie za naszych jeszcze dni dyskusji. Każdy egzegeta uważał niemal za swój obowiązek zajęcie stanowiska co do historycznej wartości tej ewangelii, przytaczając racje, występując z polemiką, co w rezultacie doprowadziło do wysunięcia licznych hypotez wzajemnie się wykluczających.

J. Wellhausen między innymi zakwestionował jedność kompozycyjną tej ewangelii, rozróżniając w niej na podstawie kryteriów literackich i doktrynalnych liczne redakcyjne złoża [35]). Z wielu stron wystąpiono przeciw takiemu poglądowi, i w dyskusji, która się z tego powodu rozwinęła, wziął również udział ks. bp. T. Bromboszcz w dziele p. t. Die Einheit des Johannesevangeliums, Katowice, 1927. Wszakże pomimo sprzecznych tendencji i różnicy poglądów, za dogmat niejako pośród krytyków niezależnych uchodziło, że czwarta Ewangelia nie jest dziełem św. Jana Apostoła, ale nieznanego bliżej teologa efeskiego, snującego swobodne rozumowania teologiczne na tematy z życia Chrystusa. Stosownie do potrzeb chwili nie omieszkał on nawet rzeczywiste zdarzenia z życia Chrystusa spowić w mgłę mistyki, — z postaci Chrystusa czyniąc raczej teologiczną zjawę, aniżeli głosiciela ewangelii, znanego z innych pism chrześcijańskich. Na gruncie fran-

cuskim poglądy powyższe reprezentował między innymi A. Loisy w dziele „Le Quatrième Evangile“, wydanym już w roku 1903.

Głównym zadaniem L. w komentarzu do czwartej ewangelii było przeciwstawienie się powszechnie prawie przyjętym poglądom, którym ulegali nawet niektórzy z egzegetów katolickich. Oparł się on na niezaprzeczalnym fakcie, że od połowy drugiego wieku poczynając tradycja historyczna ponad wszelką wątpliwość wskazuje na Apostoła Jana, jako autora tej ewangelii oraz na Efez jako miejsce jej powstania. Ireneusz, Klemens z Aleksandrii, Orygenes są zgodni w tym względzie i obowiązkiem historyka jest ocenić należycie ich świadectwo w tej sprawie. Jest bowiem rzeczą już a priori w wysokim stopniu nieprawdopodobną, ażeby ci, którzy ex professo ewangeliami się zajmowali, bez cienia sprzeciwu przyjęli pogląd sprzeczny z istotnym stanem rzeczy. W oparciu o zasadę powyższą przeszedł dopiero L. do szczegółowej analizy tekstu samej ewangelii, w wyniku której wykazał, że autor jej był Żydem i to pochodzącym z Palestyny, owszem, bezpośrednim świadkiem opisywanych wydarzeń, a nawet należącym do grona apostolskiego. Charakterystyczne w tym względzie wyrażenia i pominięcia wskazują na Jana, ustawicznie kryjącego się w cieniu, ale właśnie przez to usiłowanie zostawiającego wyraźny ślad autorstwa dzieła [36]).

Dla historycznej wiarygodności tej ewangelii wnioski powyższe mają znaczenie decydujące. Jeżeli bowiem autorem jej nie jest jakaś nawpół mityczna postać efeskiego Presbytera, żyjącego okruchami tradycji ewangelicznej, ale Apostoł, znajdujący się od pierwszej chwili działalności publicznej przy boku Chrystusa i dopuszczony do skrytych nawet dla innych przeżyć czy wydarzeń, to dzieło wyszłe z pod jego ręki w ocenie postaci Chrystusa, Jego nauki, zwraca przede wszystkim na siebie baczną uwagę historyka. Tu już nie chodzi o mniej czy więcej wiarogodny dokument przeszłości, ale o rodzaj wspomnień, dotyczących bezpośrednio samej genezy chrześcijaństwa. Dlatego i znaczenie tej ewangelii wpośród innych jest zgoła wyjątkowe, a jej pomijanie przez nowocze-

snych krytyków daje w rezultacie tylko bardzo zniekształcony obraz pierwotnego chrześcijaństwa.

Stosunek tej ewangelii do trzech pozostałych pojmowano różnorodnie, najczęściej jako przeciwstawienie lub też uzupełnienie. Ten drugi punkt rozwijany był szczegółowo przez egzegetów katolickich (L. Fonck). L. przeciwstawia się zarówno jednym jak i drugim. Cel autora, jego zdaniem, zdeterminowany był zupełnie innymi względami i jest niezależnym od prac jego poprzedników. Jan znał synoptyków, ale myśl jego w ewangelii zdąża w innym kierunku. Teologiczny charakter dzieła usprawiedliwiony jest aż nadto środowiskiem, w jakim ono powstało oraz kierunkami religijnymi, ścierającymi się w Efezie przy końcu pierwszego wieku naszej ery [87]).

Po ukazaniu się dzieła o czwartej ewangelii zarzucano L., że zanadto wielkie ustępstwa uczynił w nim krytyce niezależnej. Miały one głównie dotyczyć jedności kompozycyjnej dzieła oraz wpływu redakcyjnego w relacji mów Chrystusa. To prawda, że na podstawie żmudnej analizy słownika i stylu tej ewangelii L. uchylił wywody Wellhausena i jego zwolenników. Było to wszakże rozwiązanie połowiczne: godząc się bowiem na wykluczenie pewnych fragmentów deutero-kanonicznych (o niewieście cudzołożnej) lub też na przestawienie rozdziałów 5 i 6-go a nawet na pewne zmiany redaktorskie w rozdziałach 15, 16 i 21 osłabiał przez to swe stanowisko, raz już wobec teorii Wellhausena zajęte.

Co do mów Chrystusa zawartych w tej ewangelii, to stanowią one jeden z bardzo delikatnych punktów nowoczesnej egzegezy katolickiej. Mając na uwadze określenie Komisji Bibilijnej z 29 maja 1907 roku potępiające zdanie „sermones vero Domini non proprie et vere esse ipsius Domini sermones, sed compositiones theologicas scriptoris, licet in ore Domini positas" [88]). Lagrange usiłował wskazać w konkretnych wypadkach (3, 15—21; 31—36; 12, 44—50) wpływy redakcyjne w odróżnieniu od myśli Chrystusa. Co więcej, nawet co do tych ostatnich przyjął stylizację Jana w ich specyficznym kolorycie wysłowienia. Stanowi to wymowny przy-

kład pionierskiej działalności L., podejmowanej świadomie i z pełnym poczuciem odpowiedzialności:

„Nous avons conscience d'entrer ainsi dans une voie quelque peu nouvelle et herissée de difficultés“ [39]). I tylko dla istotnie poważnych racji nie możemy podążać za L. na tej nowej drodze. Zwłaszcza bez szeregu zastrzeżeń trudno się zgodzić z nim na zdanie, zawierające syntezę jego poglądu na mowy Chrystusa w czwartej ewangelii: „On ne manquera pas d'en conclure que tout a été finalement remanié selon les idées propres de Jean, telles qu'elles ont évolué dans son esprit“ [40]).

Badania literackie w Corpus Paulinum dotyczyły dwu listów, należących co prawda do najważniejszych: do Galatów i do Rzymian. Pierwszy z nich nie nastręczał specjalnych okazji do ujawnienia krytycznego talentu L. [41]). W liście do Rzymian dużym ustępstwem dla nowszej krytyki była zgoda na możliwość zmian w zakończeniu pisma i to wbrew wymowie dokumentacji uznanej przez samego L. [42]). Dodać wszakże należy, że niektórzy z uczonych katolickich, jak Dom de Bruyne podawali w tym względzie rozwiązania bardziej jeszcze odbiegające od poglądu tradycyjnego [43]).

4. KRYTYKA HISTORYCZNA.

Należyte zapoznanie się z ewangeliami, z czasem ich powstania, autorstwem, rodzajem literackim itd. jest koniecznym warunkiem historycznej rekonstrukcji zawartych w nich wydarzeń. Historia jest jak najściślej uzależniona od krytyki, zlekceważenie jednej nieuchronnie pociąga za sobą braki drugiej.

Rozwój krytyki literackiej ewangelii i jej wyniki w czasach ostatnich doprowadziły w pewnych kołach do kryzysu, trwającego po dzień dzisiejszy. Cytowane już dzieło W. Wrede'go o tajemnicy mesjanicznej w ewangeliach uniemożliwiło w kołach protestanckich posługiwanie się ewan. Marka jako dokumentem wiarogodnym przy rekonstrukcji życiorysu

Chrystusa. Nowy kierunek badań literackich nad ewangeliami t. zw. Formgeschichtliche Methode zastrzeżenia Wrede'go pogłębił tylko, doprowadzając do krańcowego sceptycyzmu w kwestii możliwości zrekonstruowania zdarzeń ewangelicznych w ich chronologicznym porządku.

Czujny L. zasadom nowej szkoły przeciwstawia się niejednokrotnie na łamach R. B., zwłaszcza w obszernej recenzji dzieła R. Bultmann'a p. t. Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen, 1921 [44]). Gdy jednak po wydaniu komentarzy do ewangelii wszyscy się spodziewali, że przystąpi on wreszcie do napisania życiorysu Chrystusa, mogącego zastąpić Straussa, Renana, Reville'a czy innych, jak gdyby w odpowiedzi pojawiło się syntetyczne dzieło L. p. t. L'Evangile de Jésus Christ. Już sam tytuł jest tu wiele mówiący. Świadczy on, że L. życiorysu Chrystusa napisać nie zamierza, i to z powodów, o których wspomina na wstępie dzieła. „Toutefois j'ai renoncé à proposer au public une „Vie de Jésus" selon le mode classique, pour laisser parler davantage les quatre évangiles, insuffisants comme documents historiques pour écrire une histoire de Jésus Christ comme un moderne écrirait l'histoire de César Auguste ou du cardinal de Richelieu" [45]).

Zdanie to, niezawsze dobrze zrozumiane, podchwycone zostało przez krytykę liberalną jako wyraz sceptycyzmu L. i ustępstwo na rzecz krytyki postępowej. Wszakże, aby je należycie zrozumieć, trzeba mieć na uwadze wyniki, do jakich doszedł L. w swych komentarzach. Dane chronologiczne tekstu biblijnego, interpretowane w sposób specjalny, pozwoliły mu działalność Chrystusa zamknąć w okresie dwu lat i kilku miesięcy. Główne znaczenie przy tym posiadała ewangelia Jana, gdyż u synoptyków brak wskazań chronologicznych uchyla się z pod wszelkiej kontroli krytyki.

Rodzaj literacki ewangelii, zdaniem L. a nawet Ew. św. Łukasza, znacznie odbiega od typu biografii przyjętego powszechnie, a schematyczne niejednokrotnie rozmieszczenie materiału nie dozwala na ustalenie następstwa zdarzeń w ich chronologicznym porządku. Uzgodnienie paralelnych

opisów niewielką w tym względzie okaże się pomocą, gdyż nie jest ono w stanie wypełnić luk, powstałych z braku informacji, dotyczących ważnych okresów w życiu i działalności Chrystusa. Stereotypowe połączenia pomiędzy poszczególnymi zdarzeniami ewangelii posiadają charakter sztuczny i przy rekonstrukcji wydarzeń historycznych nie mogą służyć za punkt wyjścia.

W stanowisku powyższym jest wiele punktów, bądź to dyskutowanych jeszcze przez znaczny odłam egzegetów, jak np. czas trwania publicznej działalności Chrystusa, bądź też uderzających swą niezwykłością w stosunku do egzegezy tradycyjnej. A konsekwentnie i wnioski co do możliwości napisania życiorysu Chrystusa wielu wydać się mogą hyperkrytycznymi; i gotowi bylibyśmy zgodzić się z Batiffolem, utrzymującym, że L. zbyt daleko posunął swe stanowisko krytyczne w tej kwestii[46]). Ewangelii za biografię w żaden sposób uważać nie można. W pierwotnym chrześcijaństwie nie było zasadniczo zainteresowań biograficznych w znaczeniu ścisłym odnośnie do życia Chrystusa Pana. Zjawiły się one już później, gdy poczęto głębiej wnikać w pewne szczegóły ewangelii. Początkowo celem nauczania apostolskiego, będącego u podstaw kompozycji ewangelii, była wieść o zbawieniu w Jezusie Chrystusie, ugruntowana na dogmacie i nakazach moralnych. Stąd pochodzi, że opis zdarzeń z życia Chrystusa u wszystkich ewangelistów jest dość fragmentaryczny, że połączenia pomiędzy poszczególnymi epizodami są ogólnikowe a niekiedy sztuczne, że na ogół mowy Chrystusa są podane raczej w porządku logicznym niż historycznym.

Ponadto w biografii musi być zachowany pewien ogólnie przyjęty schemat: wstęp z zaznaczeniem pochodzenia opisywanego bohatera, charakterystyka rodziców, okoliczności narodzin; bieg życia ułożony według następujących po sobie wydarzeń, przerywany od czasu do czasu uwagami moralnymi. Całość zakończona zaakcentowaniem pamięci opisywanego bohatera u potomnych. Wystarczy porównać powyższy schemat z treścią ewangelii kanonicznych, aby zauważyć zasadnicze różnice. Ewangelia Marka np. nic nie mówi o po-

chodzeniu Chrystusa Pana; ani Mateusz ani Marek nie wspominają o jego wyglądzie zewnętrznym i o wychowaniu. W Ew. św. Łukasza spotykamy się wprawdzie z ciągłym posługiwaniem się chronologią, dwukrotnie (2, 40. 51) jest w niej wspomniany rozwój Chrystusa-dziecięcia oraz przytoczone są pewne szczegóły z Jego młodości. Te ostatnie, zresztą, w dużej ilości znajdą się i u Mateusza, co wszystko wspólne jest ewangeliom nie tylko z biografią w znaczeniu popularnym, ale również i w znaczeniu ścisłym. Jednakże żadna z ewangelii nie daje nam dokładnego opisu Chrystusa Pana, co zasadniczo wyróżnia ewangelie kanoniczne od biografii wszelkich typów.

Poszczególne zatem ewangelie nie są biografiami. Jednakże ewangelii kanonicznych jest cztery i każda z nich zawiera wiele materiału biograficznego. Skoro się weźmie pod uwagę wszystkie cztery ewangelie, uzupełniające się pod wieloma względami, to zebrany w ten sposób materiał okaże się wystarczającym do skreślenia życiorysu Chrystusa. Niekoniecznie musi to być zaraz typ życiorysu cesarza Augusta czy kardynała Richelieu, może nie we wszystkim odpowiadać on będzie wymaganiom, stawianym przez historiografię współczesną, — nie mniej jednak w liniach zasadniczych życiorys Chrystusa na podstawie czterech ewangelii może być napisany. Stanowisko takie podyktowane jest nie lekceważeniem praw krytyki, jeno sprowadzeniem ich do należytych rozmiarów [17]). L. zbyt przesadnie zaufał wynikom, do jakich doszli krytycy pewnego typu w ostatnich latach. Nie przeszkodziło mu to zresztą w napisaniu dzieła, które do życiorysów Chrystusa zaliczyć by należało.

W listach do Galatów i do Rzymian zajął się L. bezpośrednio rekonstrukcją życia religijnego w dwu niezmiernie ważnych ośrodkach pierwotnego chrześcijaństwa. Zwłaszcza komentarz do listu do Rzymian wyróżnia się pod względem trafności ujęcia problematyki życia chrześcijańskiego w stolicy imperium. Niejednokrotnie czyniono św. Pawłowi zarzut, że w swej charakterystyce poziomu religijno-moralnego w judaiźmie, a zwłaszcza w pogaństwie, okazał się raczej homiletą, aniżeli historykiem. L. uchylił zarzut powyższy w o-

parciu o niepodejrzaną dokumentację, zawartą w głośnym dziele L. Friedlandera, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms, Leipzig[10]. 1923. Nawet po ukazaniu się ogólnie znanej publikacji J. B. Freya, Corpus Inscriptionum Iudaicarum, Romae-Paris, 1936, w której Rzymowi z czasu pierwszego stulecia po Chrystusie wiele poświęcono miejsca, L. nie potrzebował by dokonywać wielu zmian w swoim komentarzu.

* *

*

Prowadzone przez lat trzydzieści nieledwie badania Lagrange'a nad Nowym Test. odznaczają się tak rozległym horyzontem myśli, takim bogactwem poruszonych problematów, że czynią zeń postać o wyjątkowym wprost znaczeniu dla nowoczesnej biblistyki katolickiej. Bez przesady powiedzieć można, że od czasu wydania enc. „*Providentissimus Deus*", a więc w okresie niezwykłego rozwoju nauk biblijnych w Kościele Katolickim, działalność Lagrange'a ogniskowała w sobie najbardziej aktualne zagadnienia, przed jakimi stawała krytyka biblijna.

Nie pomijał żadnego i z rzadko spotykaną odwagą wytrącał broń z ręki, którą z taką wprawą władali od dziesiątków lat egzegeci protestanccy. Był pionierem. I dlatego musiał podzielić los wszystkich pionierów w dziejach świata. A jeżeli niejedno z podanych przezeń rozwiązań jest dla nas dzisiaj nie do przyjęcia, to na uwadze mieć trzeba, że Lagrange kroczył na szlakach, na których nie wyprzedzał go żaden egzegeta katolicki.

Wśród plejady pracowników katolickich w dziedzinie Nowego Test. Lagrange zajął bezspornie pierwsze miejsce. Historyk przyszłości ze zdumieniem z nazwiskiem jego spotykać się będzie w każdej nieledwie kwestii, — gdyż rozwój nauk biblijnych w Kościele katolickim w ostatnim półwieczu jest nierozdzielnie z nazwiskiem tym związany.

Ks. Eugeniusz Dąbrowski.

Warszawa.

DOPISKI.

[1]) Por. Enchiridion Biblicum, Romae, 1927, 183—249.

[2]) tamże, 250—275.

[3]) Por. Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen[4], 1921 str. 647—651.

[4]) Th. Zahn historią kanonu Nowego Testamentu zajął się w wielu swoich dziełach. Głównie odnoszą się tu: Gesch. des neutestam. Kanons, Erlangen, 1882—1892; Forschungen zur Gesch. des neutest. Kanons (1881—1929). Syntezę poglądów Zahna zawiera dzieło p. t. Grundriss der Gesch. des neutest. Kanons, Lp. 1904.

[5]) Histoire ancienne du Canon du Nouv. Test., Paris, 1933.

[6]) Adv. haer. 5, 30, 3 (Euzebiusz, Hist. ecclesiast. 5, 8).

[7]) Die Entstehung des Neuen Testaments str. 22.

[8]) Hist. anc. du Canon str. 44 ns.

[9]) Die Entstehung des Neuen Testaments str. 20.

[10]) Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne, Paris, 1901, str. 102.

[11]) Histoire ancienne du Canon str. 174.

[12]) Introd. in S. Scripturam, Romae, 1878, 2 str. 76—79.

[13]) Theol. Quart.-Schr. 67 (1885) str. 667—670.

[14]) Le critérium de l'Inspiration pour les livres du Nouv. Test., art. w Études 98 (1904) str. 80—91.

[15]) Inspiration de la Bible, art. w Dict. Apol. 2 str. 916 ns.

[16]) De criterio inspirationis et canonicitate SS. Librorum, Romae, 1931.

[17]) De Inspiratione Sacrae Scripturae, Friburgi Br., 1921, str. 591 nns.

[18]) De Scripturae Sacrae Inspiratione. Quaestiones historicae et dogmaticae, Romae[2], 1935 str. 129.

[19]) Critique textuelle. La critique rationnelle, Paris, 1935.

[20]) tamże str. 4.

[21]) tamże str. 10—14.

[22]) Codex 1 of the Gospels and its allies, Camb., 1902.

[23]) The four Gospels. A study of Origins, Lond., 1924.

[24]) Le groupe dit Césaréen des ms. des évangiles, art. w R. B. 1929, 481—513; Critique textuelle str. 144—168.

[25]) Critique textuelle str. 383—386.

[26]) Por. Enchiridion Biblicum 135.

[27]) Por. Ur-Marcus, Tübingen, 1905 passim; Die Entstehung des Marcus Evangeliums, Tübingen, 1908 str. 214—237.

[28]) Évangile selon s. Marc, Paris[4], 1929 str. CVIII—CXIII.

[29]) Évangile selon s. Matthieu, Paris[3], 1927 str. CL—CLXXII.

[30]) Évangile selon s. Luc, Paris[2], 1921 str. CXXIX—CLI.

[31]) Évangile selon s. Matthieu str. XXXV—XLIII; Evangile selon s. Luc str. LXIX—XCII.

[32]) Évangile selon s. Matthieu str. CXXXIII—CXLII.

[33]) Por. Enchiridion Biblicum 418.

[34]) The fourth Gospel in recent criticism and interpretation, London, 1931.

[35]) Erweiterungen und Änderungen im viertem Evangelium, Berlin, 1907; Das Evangelium Johannis, Berlin, 1908.

[36]) Évangile selon s. Jean, Paris [3], 1927 str. XII—LXV.

[37]) tamże str. CXXXV.

[38]) Por. Enchiridion Biblicum 182.

[39]) Évangile selon s. Jean str. CXLIX.

[40]) tamże str. CXLVIII.

[41]) Épître aux Galates, Paris [2], 1926.

[42]) Épître aux Romains, Paris [2], 1923.

[43]) Les deux derniers chapîtres de la lettre aux Romains, art. w Revue bénédictine 25 (1908) str. 423—430.

[44]) Por. Revue Biblique 31 (1922) str. 286—292.

[45]) L'Evangile de Jésus-Christ, Paris [2], 1928 str. VI.

[46]) Por. Mgr. P. Batiffol, Les origines évangéliques, à propos de trois livres français, art. w Le Correspondant z 25 grudnia 1928 str. 809.

[47]) Por. moją pracę, Ewangelie. Ich powstanie i rodzaj literacki, Warszawa, 1938 str. 130 nn.

O. M. J. Lagrange jako apologeta i historyk religii

TREŚĆ.

1. Studia hellenistyczne i historyczne O. L. miały służyć celom apologetycznym; 2. Były to jednak studia oryginalne, źródłowe, gruntowne i obiektywne; 3. Uprzedzenia do prac apologetycznych są niesłuszne; 4. Wykaz prac i rozpraw O. Lagrange'a w tej dziedzinie; 5. Cele tych studiów specjalnych; 6. Ogólna naukowa charakterystyka tych studiów; 7. Ocena filozofii stoickiej; 8. Studia o Logosie poza chrześcijaństwem; 9. O literaturze Hermesowej; 10. Misteria Eleuzyjskie i Cybeli; 11. Nieuzasadniona interpretacja chrześcijańska; 12. Neopitagoreizm i orfizm; 13. Negatywne stanowisko O. L. wobec hipotez o wpływach misteriów hellenistycznych na pierwotne chrześcijaństwo; 14. Ekloga IV Wirgilego. Norden i O. L.: 15. Gnoza mandejska; 16. Uwagi końcowe.

Zaznaczamy na wstępie, że O. Lagrange był także apologetą i jako apologeta, chcąc lepiej przysłużyć się teologii, zajmował się studiami hellenistycznymi i historyczno-religijnymi. Jego *Orfizm,* tytuł obszerniejszy — *Misteria,* nosi jeszcze obszerniejszy tytuł: *Krytyka historyczna* — wreszcie *Wstęp do studiów Nowego Testamentu,* a na samym już froncie ogólny napis: *Studia Biblijne (Études Bibliques).* Te tytuły i podtytułu na okładce monografii o orfiźmie doskonale ilustrują apologetyczną myśl autora i ścisły związek prac jego nad zagadnieniami z dziedziny hellenizmu ze studiami nad Nowym Test. i początkami chrześcijaństwa. Sam autor zresztą wyraźnie o tym na wielu miejscach mówi, aby pod tym względem nie było żadnych wątpliwości.

Artykuł o Logosie u Heraklita autor rozpoczyna w ten sposób: „Studia nad Logosem, czy one zajmują się czy nie zajmują się porównaniem z Logosem z Prologu św. Jana, zawsze rozpoczynają się od Heraklita. Jemu to już św. Justyn

przyznał zaszczyt, że pierwszy głosił istnienie Logosa; co więcej, że żył podług Logosa tak, że zasłużył sobie w pewien sposób na nazwę chrześcijanina podobnie jak Sokrates (R. B. 1923, 96).

Dalszy ciąg studiów o Logosie autor opatrzył nagłówkiem *Ku Logosowi św. Jana*, co nie potrzebuje żadnego komentarza.

Studia nad literaturą hermesową *(L'hermétisme)* autor rozpoczyna wzmianką o Ludwiku Ménardzie, który pierwszy we Francji zajął się tą literaturą i przełożył na francuskie zbiór *Partheya*, po czym pisze: „Od tego czasu dość dużo zajmowano się hermetyzmem, wciągano go z łatwością czy z trudnością do zagadnień o początkach nauki o Logosie, teologii św. Jana, a nawet o początkach rodzącego się chrześcijaństwa. Zamierzając napisać komentarz Ewangelii św. Jana, nie mogłem uwolnić się od tego studium dość trudnego. Zdawało mi się, że nie należy podawać wyników tego studium w samym komentarzu, gdyż było dla mnie rzeczą jasną, że hermetyzm wcale nie wchodzi w układ Ewangelii czwartej, przede wszystkim zaś nie ma na to tam miejsca *(R. B.* 1924, 481).

Studium o misteriach Eleuzyjskich ma tytuł: *„Misteria Eleuzyjskie a chrześcijaństwo"*. Mówi tu autor na wstępie o usiłowaniach od 20 lat, aby wykazać podobieństwa między chrześcijaństwem a misteriami pogańskimi, a Loisy powiedział nawet, że nowa religia chrześcijańska prawie tyle zawdzięcza mistyce pogańskiej, co religii starozakonnej *(R. B.* 1919, 157).

Czytamy następnie w artykule *Attis a chrześcijaństwo* na początku takie słowa: „Attis, mit jego, jego kult i misteria często zestawiano z Jezusem Chrystusem i z chrześcijaństwem. Mówi się, że to jest typ boga, który cierpiał, umarł i zmartwychwstał. Taurobolia były obrzędem podobnym do chrztu, który oczyszcza grzesznika z grzechów mocą krwi. Podobieństwo ma tu być tak wielkie, że ten, kto temu obrzędowi się poddał, uchodził za narodzonego do nowego i wiecznego życia, *in aeternum renatus.* Wtajemniczony miał rzeczy-

wiście umrzeć, zanim został dopuszczony w całości do misteriów, po czym dawano mu do skosztowania mleko, a to właśnie przypomina słowa św. Piotra: Jak dzieci świeżo narodzone pożądajcie gorąco czystego mleka duchowego (R. B. 1919 str. 419).

Studium o Epiktecie autor zatytułował: *„Filozofia religijna Epikteta a chrześcijaństwo“* (R. B. 1912, str. 192).

Przy studium o Marku Aurelim O. L. czyni w dopisku taką uwagę: „Znaczenie biografii Marka Aurelego w dziele Renana dla ogłoszenia niniejszego artykułu w *R. B.* jest jeśli nie usprawiedliwieniem, to przynajmniej wytłumaczeniem“ (R. B. 1913 str. 243—244).

Rozprawę o gnozie mandejskiej rozpoczyna w ten sposób: „Wszyscy uznają, że pisma mandejskie, posługujące się pismem nabatejskim z czasów późnych, zredagowane w dialekcie bardzo rozpowszechnionym, ukończone po opanowaniu Persji przez Islam, nie mogą się równać pod względem starożytności z Ewangeliami kanonicznymi. Mimo to trzeba przyznać, że mogły się tam zachować nauki, a nawet ustępy dawniejsze“. Cel tego studium wyrażony jest jasno w samym tytule: *Gnoza mandejska a tradycja ewangeliczna* (R. B. 1928 str. 6).

Dość chyba świadectw, stwierdzających, że O. L. traktował zagadnienia hellenistyczne i historyczno-religijne pod kątem nauk biblijnych i że dla tych nauk biblijnych Now.-Zak., dla studiów nad początkami chrześcijaństwa, dla teologii i apologetyki katolickiej, jak gdyby więc na marginesie tych nauk w Kościele katolickim prowadził z wielkim nakładem pracy badania, wchodzące w zakres hellenistyki i historii religii.

2. Chociaż jednak te badania były w stosunku do nauk biblijnych i teologicznych na dalszym planie, to nie można tych badań ze stanowiska obiektywnej nauki niedoceniać, albo nawet lekceważyć. Wszystkie bowiem studia jego także z dziedziny hellenizmu i historii religii. są pracami oryginalnymi i źródłowymi, są opracowane ściśle naukowo, mają i mieć muszą wartość obiektywną nie na dziś i nie na jutro tylko.

O. L. nie ciągnął za innymi, ale szedł własną drogą, przedzierał się przez gąszcz wątpliwości, trudności, ciemnych nieraz tekstów i podań własną sztuką i krytyką i starał się zawsze dochodzić do wyników, które z rozmaitych powodów nie wszystkich może zadowolą, ale u wszystkich winny znaleźć żywe zainteresowanie i uznanie.

Autor opanował doskonale język grecki z epoki klasycznej i hellenistycznej, znał doskonale historię starożytną z okresu początków chrześcijaństwa; doskonale był obeznany z literaturą starszą, nowszą i najnowszą, dlatego mógł poruszać trudne i najtrudniejsze nawet zagadnienia i wskazywać drogę właściwą do ich rozwiązania. Autor obraca w szczególności tekstami i inskrypcjami i w tym właśnie materiale szuka podstaw do należytego oceniania i wytłumaczenia pewnych zjawisk czy hipotez, własnych czy cudzych.

3. Ale panuje w pewnych kołach uprzedzenie do wszelkich prac naukowych katolickich teologów i apologetów. Zarzuca się im stanowisko narzucone z góry przez dogmat Kościoła katolickiego, traktuje się je jako tendencyjne i jednostronne. Może z tego tytułu także rozprawy O. L. wydadzą się niejednemu z góry przesądzonymi, że nie warto się nawet nimi bliżej zajmować.

Z drugiej strony należy podkreślić, że właśnie rozprawy O. L. doskonale wykazują, ile uprzedzeń, tendencyjności i jednostronności zawierają prace tak zwanej niezależnej krytyki. Nie ma tu dogmatu katolickiego, lecz jest bardzo często wyraźna niechęć, lub nawet wrogie nastawienie przeciw dogmatowi, które bardziej, niż sam dogmat katolicki, narzucają badaczowi kierunek myśli. Jest tu rzekomy dogmat rzekomej krytyki niezawisłej, który winien się uwolnić od dogmatu wiary katolickiej.

Rozprawy O. L. nie są robotą tandetną. Jest w nich wielki obiektywizm i bardzo ostrożne wnioskowanie, jest rzetelna, rzeczowa krytyka, jest masa materiału naukowego, który tak a nie inaczej każe na daną sprawę patrzeć.

Oto przykład pracy naukowej O. Lagrange'a:

W r. 1919 autor ogłosił w R. B. rozprawę *Misteria Eleuzyjskie a chrześcijaństwo* na 60 stronicach. Tymczasem po tym artykule ukazały się nowe źródłowe prace o Eleusis, oparte na świeżych badaniach archeologicznych. Pomijając nawet pracę *M. Brillanta: Les mystères d'Eleusis* z r. 1920, należało zwrócić baczną uwagę na oryginalną i gruntowną pracę *Ch. Picard'a: Sur la patrie et les pérégrinations de Déméter (Revue des études grecques* 1927 str. 320—367), a jeszcze bardziej na pracę *Ferdynanda Noacka: Eleusis. Die Baugeschichtliche Entwickelung des Heiligtums, Aufnahmen u. Untersuchungen, mit Beiträgen von* J. *Kirchner,* A. *Körte* u. A. K. *Orlandos mit 44 Tafeln* u. 112 Textbildungen (Berlin u. Leipzig 1927). Należało zająć stanowicko wobec pewnych tez, wysuniętych przez tych późniejszych autorów.

O. Lagrange pisze tedy nowy artykuł naukowy w sprawie misteriów Eleuzyjskich: *La régénération et la filiation divine,* ponownie rozpatruje pewne zagadnienia, wyrażone zresztą w samym tytule, rozpatruje gruntownie nowe tezy i materiał dostarczony przez tych autorów i samodzielną pracą zdąża do ustalenia niektórych faktów, jako niezbicie pewnych. Nowa ta rozprawa, choć zajmuje się tematem bardzo sprecyzowanym, obejmuje nowych 31 stron w *R. B.* z 1929, podaje bardzo wiele materiału nowego w tekście i w dopiskach, podaje cenne uwagi krytyczne, polemizuje z przeciwnikami, ustala naukowo wnioski, które dla oceny stosunku owych misteriów do chrześcijaństwa mają znaczenie podstawowe.

Prace O. L. także z dziedziny hellenizmu i historii religij mają znaczenie pierwszorzędne i znajdują też w świecie naukowym słuszne uznanie. Z pracami właśnie z tej dziedziny chcemy w niniejszym rozdziale zapoznać. Aby sobie zdać sprawę z tej pracy, podam naprzód wykaz rozpraw i artykułów, które do tego działu należy zaliczyć. Niektóre były już wyżej podane, ale dla porządku i dla dokładności podamy je tu łącznie z innymi. Będziemy się tu trzymali porządku chronologicznego.

4. Do najwcześniejszych rozpraw z tej dziedziny zaliczę artykuły, zamieszczone w paryskim *Le Correspondant* z 1910 i z 1914: *Religie wschodnie, a początki chrześcijaństwa w związku z nowymi książkami i specjalnie Dafne, Alfreda de Vigny.* Obydwa te artykuły znalazły się następnie obok innych, należących do dziedziny starożytnego świata orientalistycznego, w książkowym wydaniu *Melanges d'histoire religieuse.* Paris, Lecoffre 1915.

Z tej wczesnej epoki pochodzi również artykuł: *W jakim stadium znajduje się sprawa spisu ludności za Cyryna. (Ou en est la question du recensement de Quirinius?* R. B. 1911, str. 60—84). Dłuższy ten artykuł był wywołany atakami Loisy'ego przeciw relacji w Ew. św. Łukasza o popisie za starosty Cyryna czyli Kwiriniusza. Autor odpiera zarzuty Loisy'ego, jako rzeczowo nieuzasadnione, a przychyla się do tłumaczenia, że popis, o którym mówi Ew. Łukasza, poprzedził popis z czasów Cyryna, jak to tłumaczył już Schürer. W zakończeniu swych uwag O. L. pisze: Skłaniamy się w kierunku, który wyda się może ultra-konserwatywnym, po prostu dlatego, że zdaje się on najbardziej prawdopodobnym.

Z tych samych mniej więcej lat pochodzą studia: *Filozofia religijna Epikteta a chrześcijaństwo* w *R. B.* 1912 (str. 5—21 i 192—212), i *Marek Aureli, (R. B.* 1913, str. 243—259 oraz 394—420).

W r. 1914 tuż przed wielką wojną napisał studium: *Misteria Eleuzyjskie a chrześcijaństwo.* Studium to jednak wskutek wypadków wojennych dopiero w r. 1919 zostało opublikowane (w *R. B.*, str. 157—217). W tym samym roczniku *R. B.* 1919 ogłosił autor studium: *Attis a chrześcijaństwo* (str. 419—480). Obydwa te studia stanowią jedną grupę.

W r. 1922 w *Revue Biblique* spotykamy studium: *Rzekomy mesjanizm Wirgilego (Le prétendu messianisme de Virgile,* str. 552—572).

W 1923 ukazują się: *Logos Heraklita* (R. B. str. 96—107), następnie: *Ku Logosowi św. Jana* (Vers le Logos de saint Jean) R. B. 1923 (str. 161—184, 321—371).

W 1924 i 1925 ukazują się studia w sprawie literatury hermesowej: *Hermetyzm (R. B.* 1924, str. 481—497; *R. B.* 1925, str. 82—104, 368—396, 547—574; *R. B.* 1926, str. 240—264). Widzimy, jak wiele pracy autor poświęcił temu tematowi. Osobne rozdziały poświęcił traktatowi *Kore Kosmu* (Dziewica świata), *Asklepjuszowi,* innym traktatom literatury hermesowej, wreszcie *Poimandresowi* z I i XIII traktatu, które są opracowane najdokładniej i w całości podane także w przekładzie francuskim. Widocznie wiele wysiłku autor poświęcił opracowaniu literatury hermesowej, skoro pod koniec ostatniego studium w konkluzjach ogólnych mówi o odwadze potrzebnej u czytelnika do przeczytania wszystkich tych jego artykułów. (R. B. 1926, str. 262).

Na te lata 1926 — 1929 przypadają artykuły, poświęcone filozofom świata antycznego *Platonowi, Arystotelesowi, Epikurowi,* o religii *stoików,* o religii *Seneki,* ogłoszone przeważnie w *Revue Thomiste.* Nie miałem pod ręką odnośnych zeszytów tego wydawnictwa, dlatego nie podaję o tych rozprawach z dziedziny filozofii greckiej żadnych bliższych danych. Ale w tym miejscu zwrócimy uwagę na monografię O. L. o *św. Justynie* (1914), filozofie i męczenniku. Praca ta przeznaczona dla szerszych kół katolickiej inteligencji, napisana z pietyzmem dla św. Justyna i z uznaniem dla jego pracy naukowej.

Gnoza mandejska a chrześcijaństwo, znowu studium obszerne, które ukazało się w *R. B.* w r. 1927 (str. 321—349 i 483—515) i w r. 1928 (str. 5—36).

W *R. B.* z 1927 mamy jeszcze cenne uwagi o *Attisie zmartwychwstałym.* Uwagi te były wywołane nowo znalezionym tekstem na rumowiskach dawnej świątyni Cybeli, ogłoszonym przez ks.Marucchiego w r. 1922, a opracowanym następnie przez *Comparettiego i Fabre'a* w r. 1923. *(R. B.* 1927, str. 561—566). Jest to jakby mały dodatek do dużej rozprawy z r. 1919 *Attis a chrześcijaństwo.*

W r. 1929 *R. B.* podaje wspomniany już art. *Odrodzenie i synostwo boskie w misteriach Eleuzyjskich.* (str. 63—81 i 201—214).

W dziele *Judaizm przed Jezusem Chrystusem*, spotykamy rozdziały: *Sprawa obcych wpływów*, gdzie jest mowa o ewentualnych wpływach Iranu, Egiptu, Grecji, gnozy mandejskiej i *próby asymilacji literackiej* z paragrafami o historii, filozofii, sybillach, o epopei i tragedii; *Filon*, obszerne studium (str. 542—580); te rozdziały należy również zaliczyć do dziedziny hellenistyki i historii religii.

W *R. B.* z 1936 jest rozpoczęta rozprawa *Legendy Pitagorejskie a Ewangelia*. Druga część tej rozprawy jest w roczniku 1937 (str. 5—28).

W r. 1937 wyszedł w wydawnictwie *Etudes Bibliques* nowy tom poświęcony misteriom orfickim: *L'Orphisme*. str. VIII + 243).

O. L. pisał nadto wiele recenzyj, zwracając baczną uwagę czytelników *R. B. na* nowe dzieła i hipotezy, w których rozmaici autorzy, czy byli nimi *Reitzenstein* czy *Loisy*, czy uczony jezuita *de Grandmaison* czy inni, zajmowali się początkami chrześcijaństwa i osobą Chrystusa, a wciągali w zakres swojej pracy naukowej wpływy świata hellenistycznego i barbarzyńskiego.

Spośród wielu innych zasługują na szczególniejsze podkreślenie uwagi jego poświęcone książce Loisy'ego *Misteria pogańskie a misterium chrześcijańskie*. R. B. 1919 (str. 420—446 petitem), a następnie jubileuszowi Loisy'ego. (R. B. 1928, str. 605—610).

W roczniku R. B. 1932 obszernie omawia (str. 598—614 petitem) pracę umiarkowanego teologa protestanckiego ze Strassburga *Maurycego Goguela: Jezus i początki chrześcijaństwa*. W roczn. 1933 omawia obszerniej pracę *Alberta Schweitzera: Mistyka Apostoła Pawła* (Tübingen 1930), poświęcając jej 9 stron petitem (R. B. 1933, str. 114—123).

W *R. B.* z 1934 dość szczegółowo omawia i własne spostrzeżenia ogłasza w recenzjach prac *Blumenthala: Formen u. Motive in den apokryphen Apostelgeschichten* (1933) i *Bornkamma: Mythos u. Legende in den apokryphen Thomas-Akten* (1933). Recenzje te obejmują pięć stron bitych petitem (str. 285—290).

Można by tu jeszcze wspomnieć dwie prace O. L., jedną z roku jeszcze 1910, wykazującą braki i fałsze w książce *Salomona Reinacha: Orfeusz (Quelques remarques sur l'Orpheus de Salomon Reinach,* (Paris, Lecoffre 1910), i drugą: *Sens chrześcijaństwa podług egzegezy niemieckiej.* (Paris Lecoffre 1918). Ta ostatnia praca była wywołana dziełem *Alberta Schweitzera: Geschichte der Leben - Jesu - Forschung.* O. L. chciał czytelników francuskich zaznajomić z tą niemiecką literaturą, wykazać im ich błędy i nieścisłości w metodach naukowych. W obydwu tych pracach O. L. z natury rzeczy dotyka środowiska pierwotnego chrześcijaństwa i dotyka sprawy obcych wpływów z otoczenia hellenistycznego.

5. Z samego tego spisu wynika niezbicie, że O. L. bardzo poważne przeprowadził studia, aby się należycie zapoznać z tym światem, w którym zrodziło się chrześcijaństwo. Nie chciał zajmować się Ewangeliami i innymi pismami kanonicznymi N. Z., ani w ogóle zagadnieniami początków chrześcijaństwa w oderwaniu od środowiska i otoczenia współczesnego. Ponieważ tym środowiskiem był świat antyczny grecko-rzymski łącznie z Egiptem i Aleksandrią, z Azją Mniejszą, Syrią, Mezopotamią i Iranem, dlatego gruntownie zagłębiał się w źródła i śledził literaturę naukową dzisiejszą, aby zdobyć i posiąść jak najszerszą podstawę dla rozprawiania o dziele Jezusa Chrystusa. Bardzo szczegółowe i głębokie studia nad czterema Ewangeliami szły równolegle ze studiami nad ówczesnym środowiskiem pogańskim, dlatego wiele czasu poświęcił filozofii greckiej, misteriom hellenistycznym i literaturze hermesowej i kultom małoazjatyckim i religii irańskiej. Świadczy to wszystko o szerokim umyśle autora i o szerokiej podstawie, na jakiej pracę naukową w obronie chrześcijaństwa jako religii objawionej stawiał i przeprowadzał.

Ten sam szeroki umysł O. L. okazał także w pierwszej połowie swojej działalności naukowej, kiedy zajmował się zagadnieniami z dziedziny Starego Zakonu. I tak w r. 1902 wydał znakomite *Studia nad religiami semickimi.*

Dzieło to stało się w tej dziedzinie podstawowym dla wszystkich. Autor między innymi wystąpił tu z tezą, że bóg El

był kiedyś wspólnym bogiem Semitów, był ich bóstwem pierwotnym i bardzo prawdopodobnie nawet jedynym. Materiał wykopaliskowy z *Ras-Szamra* zdaje się tezę O. L. potwierdzać. *H. Virolleaud* w niedawno wydanym dziele *La Légende phénicienne de Danel (Paris,* Geuthner 1936, T. I. str. 81), wyraźnie mówi, że w pewnych tekstach, ogłoszonych już poprzednio w czasopiśmie *Syria,* a nazwanych w skrócie SS, bóg El odgrywa główną rolę, imienia zaś Baal nawet się nie spotyka.

6. Zapoznawszy się w pewnej mierze z pracami O. L. z dziedziny hellenistyki i historii religij, mamy prawo i obowiązek zwrócić uwagę na treść naukową owych rozpraw i artykułów. Czy dał autor coś nowego i co właściwie dał nowego?

Należy sobie zdać sprawę z tego, że jak na polu nauk biblijnych pod koniec wieku XIX i z początku XX nauka katolicka przeżywała Sturm u. Drangperiode, tak też w większym jeszcze stopniu zagrażać poczęła tradycji katolickiej historia religij, wyzyskując zbyt pochopnie pewne dane, jakich dostarczała ta niedawna jeszcze nauka przeciw oryginalności i nadprzyrodzonemu charakterowi chrześcijaństwa. Krytyka niezależna wyzyskiwała skwapliwie pewne analogie z historii rozmaitych innych religij, aby głosić, że to, co głosi chrześcijaństwo jako swoją wyłączną własność, było już w innych religiach przed Chrystusem, może więc te inne obce wyobrażenia z pogaństwa oddziałały na odnośne wyobrażenia w chrześcijaństwie, może je nawet zrodziły.

Należy stwierdzić, że w tej walce o prawdę chrześcijańską O. L. należy się jedno z miejsc pierwszych, a może nawet pierwsze, gdyż trudno znaleźć innego uczonego, który by tyle co on wniósł do literatury apologetycznej myśli krytycznej, wiedzy, obiektywizmu i dobrej woli.

Można zaznaczyć ogólnie, że prace O. L. dążyły na podstawie materiału naukowego, tj. na postawie źródeł, tekstów, inskrypcyj, świadectw współczesnych i bardzo obszernej dzisiejszej literatury naukowej, do wykazania, ile w imię rzekomo nauki głosi się przeciw chrześcijaństwu fałszów, rzeczy nieudowodnionych, mylnych i przedwczesnych sądów i wniosków, aby zatrzeć jak najbardziej różnice, jakie przedzielają chrze-

ścijaństwo od starożytnego świata pogańskiego. O. L. w swoich pracach szedł przede wszystkim na wykazywanie błędów i nieścisłości w hipotezach i twierdzeniach przeciwników i na wykazywanie zasadniczej różnicy i wyższości chrześcijaństwa w stosunku do innych wiar w ówczesnym świecie pogańskim.

Nie przeczył O. L., że misteria mogły w pewnej mierze przygotowywać drogę ewangelii Chrystusowej. W długiej recenzji pracy Loisy'ego — o misteriach pogańskich sam pisze, że misteria nie były rzeczą obojętną w dziele rozwoju chrześcijaństwa. Żydzi i muzułmanie, uznając bezwzględną transcendencję Boga w stosunku do świata i ludzi, jak doświadczenie uczy, z trudnością dają się pozyskiwać dla chrześcijaństwa. Natomiast te biedne dusze pogańskie, które w misteriach szukały jak największego zbliżenia się do bóstwa, były lepiej przygotowane do przyjęcia ewangelii o wcielonym Słowie i już Origenes na to uwagę zwrócił. (*R. B.* 1920, str. 446).

O. L. nawet z uznaniem przyjmował to, że niektórzy apologeci o tym przygotowaniu ludzi antycznych na przyjęcie ewangelii Chrystusowej przez misteria i prądy religijne w świecie ówczesnym mówili, jak to i my uczyliniśmy w artykule *Hellenizm a chrześcijaństwo,* ogłoszonym w marcowym zeszycie *Ateneum Kapłańskiego.* (1938 r.). Szło mu jednak o to, aby nic przy tej sposobności nie uronić z nadprzyrodzonej oryginalności chrześcijaństwa, dlatego kategorycznie zastrzegał się przeciw nadużywaniu terminów chrześcijańskich przy wyobrażeniach pogańskich i przeciw przyjmowaniu w ówczesnym pogaństwie wyobrażeń, które dopiero chrześcijaństwo światu przyniosło. Tym się tłumaczy negatywne nastawienie autora do wyobrażeń religijnych świata pogańskiego, jakie i my zajęliśmy w rozprawie naszej z 1930 r. *Idea odrodzenia w misteriach hellenistycznych a w Listach św. Pawła.* Końcowe nasze uwagi w tej rozprawie odrzucają stanowczo wpływ mistyki pogańskiej na naukę św. Pawła o odrodzeniu. W tym samym duchu idą wszystkie prace O. Lagrange'a.

Przejdźmy do pewnych szczegółów.

7. O artykułach O. L. o stoicyzmie i stoikach powiemy krótko. Dlaczego O. L. w ogóle zajmował się także filozofią,

zwłaszcza stoicką i stoikami? Dlatego, że oni od Heraklita wzięli ideę Logosa czy Pneumy, Rozumu w świecie (Νοῦς πνευμα, Λόγος) i kładli wielki nacisk na życie cnotliwe, nadto w okresie początków chrześcijaństwa była to filozofia najbardziej żywotna i rozpowszechniona, zwłaszcza w Rzymie. Kto zatem zajmuje się początkami chrześcijaństwa, wypada mu zapoznać się dokładniej z tą właśnie filozofią.

Główni przedstawiciele tej szkoły w tych czasach, *Seneka, Epiktet, Marek Aureli,* do chrześcijaństwa nie doszli, ustosunkowali się do niego niechętnie, nawet wrogo. Autor przypisuje pośredni lub bezpośredni wpływ chrześcijaństwa na filozofię stoicką, a wpływ ten należy uznać przede wszystkim u Epikteta, który prawdopodobnie czytał Listy św. Pawła, znał jego działalność apostolską i stąd brał wzory dla misjonarzy świata pogańskiego.

Epiktet głosi Boga prawie osobowego, zaleca czystość ciała i walkę z żądzami cielesnymi, modli się do Boga o pomoc, mówi o miłości i miłosierdziu: te myśli zrodziły się u niego z chrześcijaństwa.

O. L. nie widzi w cyniku Epikteta odbitego obrazu samego Chrystusa, ale raczej św. Pawła. A żąda jego zdaniem Epiktet od misjonarzy pogańskich tych cnót, jakimi odznaczali się misjonarze Chrystusowi, aby tym skuteczniej przeciwstawić się chrześcijaństwu. Byłaby to zatem taktyka, jaką kierował się później Julian Apostata.

Filozofia Epikteta jest najbardziej religijną, mimo to pozostała daleko od chrześcijaństwa. Stosunek tej filozofii do chrześcijaństwa jest jak stosunek natury do porządku nadprzyrodzonego. Rozum, nie objawienie, był dla tej filozofii wszystkim.

Marek Aureli, święty pogański, człowiek szlachetny i dobry, filozof na tronie cesarskim, może aż zanadto dobry dla wszystkich; chrześcijan jednak krwawo prześladował. Jako cesarz gorliwie spełniał wszystkie obrządki religijne, jakich prawo i obyczaj od cesarza żądały. Był i on naturą religijną, ale chrześcijaństwa głębiej nie badał.

O. L. uważa, że filozofia stoicka grzeszyła pychą, wiarą w rozum, dlatego kończyła raczej, jak u Marka Aurelego, rozpaczą, a nie skłaniała się ku Chrystusowi. Stoicyzm zresztą allegorycznie tłumaczył mity pogańskie i szanował tradycyjne obrzędy religijne, dlatego trudno mu było zerwać z dawnym pogaństwem. Logos, Nus, Pneuma w filozofii stoickiej miały w każdym razie zgoła inne znaczenie niż w Ewangelii św. Jana.

O. L. nawiązując do dzieła Boissiera: *La religion romaine d'Auguste aux Antonins*, zaznacza za nim, że poczynając od Marka Aurelego pogaństwo próbuje się reformować na wzór religii (chrześcijańskiej), która mu zagrażała i którą ono zwalczało. (*R. B.* 1912, str. 5). Dotyczy ta uwaga w szczególności Epikteta. Cesarz Aureli bowiem wrócił do bogów i religii państwowej, Epiktet zaś szczerze pragnął, aby Bóg, którego głosił, miał dzielnych, jak chrześcijaństwo, żołnierzy-misjonarzy. Epiktet nie używa formuły „Bóg czyli natura", nie zwraca się do „bogów". Nikt nie jest sierotą, mówi Epiktet, gdyż Bóg, ojciec ludzi, troszczy się zawsze o wszystkich.

Czy Epiktet myślał o życiu wiecznym po śmierci? To nie jest pewnym. Pisze w tej sprawie O. L.: Uczeni, którzy w ostatnich latach zajmowali się Epiktetem, np. *Bonhöffer i Colardeau,* odpowiadają, że nie. W przeciwieństwie do powszechnego w filozofii stoickiej prądu Epiktet nie przyjmował nieśmiertelności duszy. Hades, Acharon, Kocyt, Peryflegeton zgodnie ze szkołą zaliczał do bajek. Gdy go cynik Demonax zapytał, czy dusza jest nieśmiertelna, odpowiedział: jak wszystko inne. Nie będę więc istniał? Nie będziesz żył, ale będziesz czymś, czego bóg potrzebuje. (*R. B.* 1912, str. 195—196).

Epiktet nie chciał również zrywać zupełnie z bogami i z politeizmem grecko-rzymskim, ale pozostawiał tym bogom jak najmniej miejsca. (str. 199). Niech nikt nie wyobraża sobie — pisze O. L. — że Epiktet jest chrześcijaninem. Chrześcijaństwo jest antytezą stoicyzmu. Pewien paralelizm przychodzi na myśl każdemu. Z jednej strony bóg zlewający się ze światem, nieśmiertelność duszy prawie niepewna, w każdym razie bardzo biedna, rozum sam jeden regulatorem życia, nie-

zawisłość jednostki, często pewien wstręt do masy ludu, szukającego przyjemności: nowa zaś nauka czci tylko jednego Boga, oczekuje życia wiecznego, głosi poddanie się objawieniu, wiarę, pokorę i miłość wobec wszystkich, w szczególności wobec biednych. Epiktet pozostał stoikiem. Chrześcijan nazywał galilejczykami, a oni nie mieli dla niego sympatii. (R. B. 1912, str. 204—205). Trudno więc mówić o wpływie filozofii stoickiej na Ewangelie i na naukę pierwotnego chrześcijaństwa.

8. Już wspomnieliśmy, że O. L. studiował pilnie rozwój idei Logosa w filozofii greckiej i rozpoczął te studia od filozofii Heraklita. Autor podkreśla, że Heraklit pierwszy uznał w świecie poza zmieniającymi się zjawiskami niezmienne prawo i rozum. Wszystko z osobna mija i płynie, ale wszystko razem trzyma się dobrze. Prawo, które rządzi całością, nazwał Logosem. Ten Logos jest ogniem pierwotnym, czymś więc bardzo delikatnym, ale materialnym. Nasz rozum indywidualny jest emanacją tego rozumu — prawa powszechnego. (*R. R.* 1923, str. 166—167).

Filozofia Heraklita była punktem wyjścia dla szkoły stoickiej, dlatego i u niej jest monizm, jest ogień jako pierwiastek najwyższy, jest rozum-prawo powszechne wewnątrz natury. Rozprawia więc autor o Logosie i Nusie (Rozumie) u stoików w dalszym ciągu studium: *Vers le Logos de saint Jean* (*R. B.* 1923, str. 161—184). O Platonie mówi tu mało, bo Platon Logosa do swojej filozofii nie wprowadza; nieco więcej mówi o Plutarchu.

Logos stoików kryje się zazwyczaj z ich pojęciem Nus i oznacza wewnętrzne w świecie prawo i rozum. Stoicy rozwinęli pojęcie *logos spermatikos*, względnie w liczbie mnogiej *logoi spermatikoi*, przez co rozumieli przyczyny wewnętrzne poszczególnych rzeczy na świecie. Wiadomo, że terminem tym posługiwał się także św. Justyn w swojej *Apologii*.

Stoicy wprowadzili jeszcze rozróżnienie między *logos endiathetos* i *l. prophorikos,* zależnie od tego, czy ma się na uwadze rozum jako myśl samą w sobie, czy jako myśl zrealizowaną już w świecie zewnętrznym. (*R. B.* 1923, str. 175).

Rozumie się samo przez się, że zachodzi istotna różnica między stoickim pojęciem Logosa a Logosem u św. Jana.

U Platona i u Arystotelesa Logos żadnej roli nie odgrywa.

Plutarch mówi niekiedy o Logosie, ale woli posługiwać się raczej pojęciem platońskim duszy świata.

Pod koniec tego artykułu autor stwierdza, że w czasach Filona żaden z filozofów greckich, o ile mu wiadomo, nie wprowadzał do filozofii dualistycznej (nie monistycznej) pojęcia stoickiego Logosa, aby mu dać byt nowy (*R. B.* 1923, str. 184).

Obszerne studium O. L. poświęcił filozofii Filona, który rzeczywiście stanął na stanowisku dualizmu — Boga i świata, dał specjalne miejsce Logosowi i mógł oddziałać później wybitnie na teologię i filozofię chrześcijańską o Logosie.

Autor podkreśla przede wszystkim, że Filon był filozofem, ale i rabinem żydowskim, zajmował się pilnie świętymi księgami żydowskimi, tłumaczył je, przyjmując od stoików metodę allegoryczną i czerpał z tych ksiąg myśli do swojej filozofii i pojęć o Logosie.

Filon stanął na stanowisku bezwzględnej transcendencji Boga w stosunku do świata materialnego, dlatego potrzebował koniecznie specjalnego łącznika czyli pośrednika między Bogiem a światem i ludźmi; tym ogniwem pośrednim był właśnie Logos.

Logos różnił się od *dynameis* boskich tym właśnie, że miał odrębne od Boga istnienie.

Filon był więcej platończykiem, niż stoikiem, ale wziął od stoików pojęcie Logosa. To pojęcie przy pomocy świętych ksiąg żydowskich samodzielnie rozwijał i przy tłumaczeniu świata, jego stworzenia i rządów w świecie stosował.

Filon nazywał Logosa synem starszym Boga, uważał go jakby za drugiego Boga. Nie był jednak Filona Logos Bogiem, ale tylko czymś pośrednim między Bogiem a światem i ludźmi. Nie jest — mówi O. L. o nim — ani Bogiem, ani stworzeniem, ale jest czymś między jednym a drugim. (*R. B.* 1923, str. 332). Angelus Jahwy, przez którego Bóg dawał w St. Z. objawienie, to u Filona Logos.

Filon zajmował się też Mądrością i Duchem: obydwa te pojęcia, podobnie jak dynameis, winny być odróżniane od Logosa, gdyż tylko Logosowi przysługuje byt osobny, tamtym zaś mocom byt osobny nie przysługuje. (*R. B.* 1923, str. 369).

9. Przechodzimy do uwag O. L. odnośnie do literatury hermesowej. Właściwie tylko w I traktacie zbioru tej literatury *(Poimandres)* Logos odgrywa większą rolę. Ale autor zajął się całym tym zbiorem, a analizę tej literatury rozpoczyna nie od I traktatu *Poimandres*, ale od końcowego *Kore Kosmu*, podług Zielińskiego Dziewica świata, podług Reitzensteina Źrenica świata. Podstawą, która tu daje objawienia, jest Izyda. Traktat mówi o powstaniu świata, o człowieku, o jego zbawieniu przez specjalną wiedzę objawioną. Religia, jaka tu jest objawiana — pisze O. L. — jest religią naturalną, jednak bez kapłanów, bez ofiar, nawet bez modlitw. Jest tu dobrowolna asceza połączona z poznaniem. Jest to tendencja szlachetna, ale wyklucza porządek nadprzyrodzony. Nie można porównywać tej religii z teologią św. Jana lub św. Pawła. *(R. B.* 1925, str. 104).

Asklepiusz uchodził dawniej za traktat Apulejusza, za utwór już z końca panującego pogaństwa, a w zbiorze traktatów hermesowych zajmował miejsce jedno z ostatnich. W oksfordzkim wydaniu *Hermetica* Waltera Scotta z r. 1924, *Asklepiusz* następuje po całym Corpus Hermeticum, między traktatami więc na 19 miejscu, *Kore kosmu* zaś między fragmentami i traktatami Stobaiosa. O. L. zajmuje się natomiast naprzód traktatem *Kore kosmu,* następnie *Asklepiuszem,* a dopiero później traktatami z Corpus Hermeticum.

W *Asklepiuszu* mamy mistykę pogańską, mamy tu interesujące teksty religijne, np. „Deus ergo sempiternus, deus aeternus: nec nasci potest nec potuit: hoc est, hoc fuit, hoc erit semper. Haec ergo est quae ex se tota est, natura dei“ *(Scott: Hermetica,* str. 312); „Aeternitatis deus primus est, scundus est mundus, homo est tertius“ (p. 304). Tym traktatem O. L. zajął się dokładniej, poświęcając mu stron 30.

Dzisiejszy tekst łaciński jest tłumaczeniem z greckiego, tekst zaś grecki powstać mógł dopiero pod koniec w. III po

Chr. *Laktancjusz* cytował jeszcze tekst grecki, albo go sam przekładał. (*R. B.* 1925, str. 369). Fałszywie przypisywano autorstwo tego dialogu platończykowi z Madaury Apulejuszowi. Nazwa grecka tego traktatu była *logos teleios*. Przekład łaciński dzisiejszy zawiera pewne poprawki ręki chrześcijańskiej, usuwając np. wyrażenia z brzmieniem monistycznym. (*R. B.* 1925, str. 383). Traktat ten zapowiada ustanie w Egipcie kultu dawnych bogów i jest bardzo pesymistyczny.

O. L. w ten sposób charakteryzuje ten traktat: *Asklepiusz* (traktat) jest wiernym wyrazem hermetyzmu. Jest to filozofia religijna lub religia poznania (gnozy): zbawienie jest poznaniem. Ale to poznanie nie ma nic do czynienia z boskim Logosem. Ten Logos nie wchodzi tu wcale w grę, chyba w wyobraźni Laktancjusza. Nawet w człowieku logos czyli rozum nie jest władzą naczelną (R. B. 1925, str. 387).

W dalszym artykule O. L. omawia traktaty z Corpus Hermeticum, z pominięciem jednak traktatu I i XIII, którymi Reitzenstein zajął się w pierwszym rzędzie.

Z tych traktatów zwrócimy uwagę specjalną na czwarty *Krater* (Czara). Traktat ten nosi wyraźną cechę monoteistyczną i mówi o kąpieli-chrzcie w kraterze w ten sposób: Posłaniec boży niesie wielką napełnioną czarę i woła do ludzi: kąpcie się, którzy możecie, którzy wierzycie, a przyjdziecie do tego, który tę czarę wysyła. Ci zatem, którzy przyjęli to wezwanie i skąpali się w rozumie, stali się uczestnikami gnozy i doskonałymi; ci zaś, którzy zlekceważyli to wezwanie, nie wiedzą, po co i przez kogo istnieją (R. B. 1925, str. 552).

O. L. zwraca uwagę na akcent czysto monoteistyczny w tym utworze i na myśl o kąpieli-chrzcie. Uważa, że hermetyzm przejął te wyobrażenia od chrześcijaństwa, aby skuteczniej przeciw niemu walczyć (str. 554).

W ostatnim artykule o hermetyźmie O. L. rozprawia o I i XIII traktacie z Corpus Hermeticum, gdyż tym właśnie traktatom przyznaje specjalne znaczenie, zgodne zresztą z *Zellerem i Reitzensteinem*.

Ale wiadomo, że Reitzenstein I traktat *Poimandres* zestawia z utworem starochrześcijańskim *Pasterz* Hermasa

i wnioskuje, że Poimandres powstał przed *Pasterzem* gdzieś pod koniec w. I po Chr.; mogą jednak wyobrażenia w Poimandresie sięgać czasów dawniejszych i mogły oddziałać na pierwotne wyobrażenia chrześcijańskie. W *Poimandresie* nie tylko jest mowa o *Logosie,* ale często przychodzą także pojęcia życia, światła, prawdy, które tak dużą rolę odgrywają w słownictwie pism Janowych.

O. L. dopatruje się *w Poimandresie* znacznych wpływów chrześcijańskich i gnostyckich, stąd wnioskuje, że ten traktat powstał już po Asklepiuszu pod sam koniec w. III po Chr., a po nim dopiero w IV w. powstał pokrewny Poimandresowi traktat XIII (R. B. 1926 str. 252 i 262).

Widoczny jest w Poimandresie wpływ Biblii, opisu mianowicie stworzenia świata, ale są niewątpliwie także wpływy chrześcijańskie. Anthropos niebieski dwupłciowy pochodzi prawdopodobnie od Filona. *Logos* oraz para *Życie i Światło* są pochodzenia chrześcijańskiego, w szczególności pochodzą z teologii św. Jana (str. 251).

W traktacie XIII *Odrodzenie* są wpływy chrześcijańskie jeszcze widoczniejsze. Samo pojęcie „odrodzenia“ jest pochodzenia chrześcijańskiego, podobnie jak pojęcie łaski, miłosierdzia, modlitwy o łaskę. Cytuję odnośne teksty z tego traktatu w *Ateneum Kapł.* (z marca 1938 str. 222). Ten właśnie traktat podług O. L. jest specjalnie związany z Ewangelią św. Jana i z nauką św. Pawła (R. B. 1926 str. 259). Nazwa palingenesis (odrodzenie) jest u św. Jana (III) i w Liście do Tytusa (III. 5).

W końcowych uwagach o hermetyzmie w ogóle O. L. w ten sposób charakteryzuje stosunek tej literatury do chrześcijaństwa: „Szukaliśmy i stwierdziliśmy, że hermetyzm jest religią filozoficzną Nusa czyli Rozumu, nie Logosa. Hermes jest wprawdzie stale pośrednikiem objawienia boskiego, ale nie odrodzenia na nieśmiertelność i życie wieczne. Nie jest Logosem, ale tylko objawia o Logosie i to bardzo rzadko. Hermes Trismegistos wprawdzie przypisuje Logosowi przymioty Hermesa greckiego (demiurg, płodny i doskonały, R. B. 1925,

str. 389), ale w sposób naturystyczny, co u chrześcijan mogło wywoływać tylko odrazę“ (R. B. 1926, str. 263).

Zbierając myśli O. L. o stosunku filozofii greckiej i teozofii z literatury hermesowej do pierwotnego chrześcijaństwa, możemy powiedzieć, że pogańska myśl hellenistyczna zasadniczo duchem swoim i wyobrażeniami swymi różniła się od chrześcijaństwa i na kształtowanie się ewangelii Chrystusowej wpływu mieć nie mogła. Filozoficzna i teozoficzna myśl hellenistyczna nie wpłynęła ani na teologię św. Jana, ani na naukę św. Pawła. Przeciwnie przyjąć należy, że to chrześcijaństwo pierwotne już od II wieku wpływało na myśl filozoficzną grecką. I filozofia hellenistyczna i teozofia hermesowa brały pewne myśli i motywy od chrześcijaństwa, aby wzmacniać i odnawiać swoją naukę i skuteczniej przeciwstawiać się nadchodzącej fali chrześcijaństwa.

10. Przechodzimy teraz do uwag O. L. o stosunku misteriów hellenistycznych do pierwotnego chrześcijaństwa. Idzie tu głównie o ewentualny wpływ misteriów Eleuzyjskich, których ośrodkiem była Demeter z córką Persefoną, i misteriów Matki bogów Cybeli, ściśle związanej z kochankiem Attisem. Tym przecież misteriom O. L. poświęcił dwa dłuższe i dwa krótsze studia w Revue Biblique, nie mówiąc już o obszernej 24-stronnicowej petitem recenzji dzieła o misteriach hellenistycznych Loisy‘ego, przeciw któremu głównie O. L. swoje artykuły skierowywał. W tej recenzji mówi także o misteriach Izydy i Osirisa, ale głównie zajmuje się Demetrą i Attisem.

O co tu szło naszemu bibliście, historykowi i apologecie?

O to, że historycy religii, a w szczególności Loisy, mówią o odrodzeniu duchowym w misteriach Eleuzyjskich, o śmierci i zmartwychwstaniu Attisa, o wpływie tych wyobrażeń na ewangelię Chrystusową, na mistykę i naukę św. Pawła, a O. L. na podstawie dokładnych własnych studiów doszedł do przekonania, że tu się niesłychanie nadużywa nauki, że tych rzeczy w pogaństwie tym nie było, że śmiałe twierdzenia o wpływie tych misteriów na pierwotne chrześcijaństwo są zawieszone w powietrzu, nie mając podstawy w faktach. Studia jego mozolne ogłaszane w *Revue Biblique* właśnie wykazują nau-

kowo, że w Eleusis nie było mowy o odrodzeniu duchowym, a w misteriach Cybeli nie było zmartwychwstania Attisa.

Nasi Ojcowie Kościoła, w szczególności *Klemens Aleksandryjski, Arnobiusz, Laktancjusz,* mówią wiele o tych misteriach, ale podkreślają w nich *obscoena.* Te obscoena nie są żadnym złośliwym wymysłem pisarzy starochrześcijańskich przeciw pogaństwu, gdyż pisarze ci cytowali teksty z literatury orfickiej, a te teksty wyraźnie mówią o tych rzeczach; mówi o tym i homerowy hymn ku czci Demetry, która w poszukiwaniu za Persefoną przybyła do Eleusis, smutna tam siedziała, nic nie chcąc jeść ani pić, aż Jambe-Baubo, ostendendo pudenda, rozweseliła boginię i skłoniła ją do wypicia kykeon (R. B. 1929, str. 76—80). Pogaństwo zresztą na te zarzuty ze strony chrześcijan nie odpowiadało, choć chrześcijaństwo odpowiadało na niesłuszne zarzuty ze strony pogan, bo wiedziało, że pisarze chrześcijańscy piszą prawdę.

Także wielka część uczonych dzisiejszych, którzy się tymi rzeczami dokładnie zajmują, na podstawie całej tradycji starożytnej i licznych tekstów starożytnych przyznają bez wahania, że tak tam było.

Należy tu wspomnieć również o hierogamii w Eleusis między hierofantem a kapłanką, bo i tam obrzęd miał miejsce w czasie nocnych uroczystości inicjacyjnych w Eleusis.

Także o tej hierogamii O. L. obszernie mówi, przechodzi rozmaite opinie badaczy starożytności, czy to oznaczało małżeństwo Zeusa z Demetrą, czy miało symbolizować narodzenie nowe mista, czy po prostu było obrzędem magicznym dla zapewnienia płodności i urodzaju, czy owocem tego małżeństwa miał być Plutos — bogactwo czy co innego. Jest rzeczą pewną, że i to małżeństwo w skład obrzędów eleuzyjskich wchodziło.

U podstaw więc misteriów Eleuzyjskich oprócz mitu o porwaniu Persefony przez Hadesa były stare magiczne obrzędy, które miały zapewnić płodność i urodzaj; symbole tedy płodności, φάλλος i κτείς, były niewątpliwie owymi rzeczami, którymi miści w czasie nocnego wtajemniczania wykonywali pewne symboliczne czynności, aby wejść w bliższy stosunek

z boginiami. Tylko przy drugim stopniu inicjacji, przy epoptii, pokazywano mistom kłos.

Ten stan rzeczy O. L. szeroko i szczegółowo omawia, przytaczając wiele tekstów i głosów dzisiejszych badaczy, zarówno w studium z r. 1919 jak w uzupełniającym studium z roku 1929. Na szczególniejszą uwagę zasługuje oczywiście artykuł z r. 1929, gdyż podaje ostatnie wyniki badań naukowych w tej materii i szczegółowo zajmuje się epizodem Baubo (str. 76—80), hierogamią Demetry (str. 201 nn), Zagreusem w Eleusis (207 n) i podaje na końcu studium wnioski, wypływające z tego studium co do rzekomego odrodzenia duchowego, synostwa bożego i sakramentu (str. 209—213).

Naturalne uczucie religijne, pietyzm dla bogiń i kultura ateńska otoczyła te rzeczy (ἀπόρρητα) tajemnicą i pewnym decorum. Misteria miały być szkołą szczerej pobożności, nie demoralizacji. Ale to nie przeszkadza faktowi, że na dnie tych wyobrażeń leżały obscoena. Mogły te rzeczy z czasem nabierać symbolicznego i szlachetniejszego znaczenia, mogły tak się układać, aby budziły w duszach mistów jak najwięcej uczuć szczerze religijnych, ale nie należy z tych rzeczy czynić czegoś na podobieństwo chrztu chrześcijańskiego i mówić o odrodzeniu duchowym, które przyniosło światu dopiero chrześcijaństwo.

Podobna rzecz z Attisem. Mówią o nim niektórzy historycy, że umarł i zmartwychwstał, że obchodzono w jego misteriach pamiątkę śmierci jego a potem zmartwychwstania (hilaria), że Attis jest jak gdyby pogańskim Chrystusem, że jego śmierć i zmartwychwstanie niosły mistom nadzieję zbawienia, że taurobolium, w którym krew byka spływała na mista w dole, oczyszczała grzesznika, jak chrzest chrześcijański z grzechów. Tymczasem jak to było z tym Attisem naprawdę?

Naprzód misteria były na cześć Cybeli, nie Attisa. Attis, kochanek Cybeli, był małą stosunkowo figurą i w tych misteriach żadnej nadzwyczajnej roli nie odgrywał. Kapłani bogini, głośni gallowie i archigallowie kaleczyli się i kastrowali się, aby się lepiej przypodobać swojej bogini i z tego powodu

nie cieszyli się w świecie grecko-rzymskim żadnym szacunkiem.

Nie wiadomo nawet, czy Attis w ogóle umarł, czy tylko uległ okaleczeniu, jak jego śladem później gallowie. A jeśli i umarł, to śmierć jego nie była żadną ofiarą, nie miała żadnej głębszej myśli, nie pozostaje w żadnej analogii z męką i śmiercią Chrystusa. Nic natomiast nie wiadomo o jakimś zmartwychwstaniu Attisa. Taurobolium było początkowo uroczystą ofiarą z byka ku czci bogini bez skrapiania krwią jakiegoś dewota w dole. Dopiero w napisach z IV wieku po Chr. spotykamy wzmianki o tym także obrzędzie, z formułą nawet in aeternum renatus, z pewnością wziętą z ducha religii chrześcijańskiej. Te wszystkie rzeczy O. L. wyjaśnia, prostuje, uzasadnia i mocno je odgradza od chrześcijaństwa, jego wyobrażeń, myśli i obrzędów.

11. Ale dzisiejsi historycy religii, pisząc o tych rzeczach, patrzą na nie przez okulary chrześcijańskie i świadomie czy nieświadomie dopatrują się tam rzeczy chrześcijańskich.

Rozpowszechniło się zresztą w nauce historii religii, że Attis, Osiris, Dionizos to bóstwa wegetacji; wegetacja na zimę obumiera a na wiosnę budzi się do nowego życia: więc wyzyskuje się pewne mity i mówi się o śmierci i zmartwychwstaniu tych bogów. Tylko czy rzeczywiście obchodzono co roku śmierć tych bogów, a następnie ich zmartwychwstanie, jak chrześcijanie obchodzą w Wielki Piątek śmierć Chrystusa a w Wielką Niedzielę Jego zmartwychwstanie?

O L. przyjmuje, że tylko przy Osirisie można mówić o pewnego rodzaju zmartwychwstaniu, ale nie ma do tego żadnej podstawy przy Attisie czy Dionizosie.

Niestety, przyczynili się do takiego traktowania tych rzeczy częściowo także sami nasi Ojcowie, którzy, będąc chrześcijanami, patrzyli na pewne obrzędy w pogaństwie hellenistycznym oczyma chrześcijańskimi i dawali im interpretację chrześcijańską. To znowu tworzyli sobie pogląd, że to szatan wykradł z proroctw pewne tajemnice, podał je poganom i w ten sposób znalazły się w misteriach pogańskich pewne rzeczy chrześcijańskie.

Firmikus Maternus, matematyk, nawrócił się z pogaństwa i stał się bardzo gorliwym chrześcijaninem. Chciał uzyskać u cesarzy zamknięcie wszystkich świątyń pogańskich i w tym celu napisał między r. 346 a 350 po Chr. książkę *De errore profanarum religionum*, gdzie mówi o misteriach pogańskich jako dziełach szatańskich, przy czym, zaznacza O. L., nie był ścisłym w opisach obrzędów w misteriach. Głośne są słowa tej książki, które rzekomo mają się odnosić do misteriów Cybeli i Attisa: „Ufajcie miści boga zbawionego, będzie bowiem dla was wybawienie z trudów“. Te słowa powszechnie odnoszą się do Attisa w sensie jego zmartwychwstania.

O. L. osłabia naprzód znaczenie tego świadka mniej wiarygodnego (R. B. 1919, str. 449), następnie odnosi te słowa do Osirisa, nie do Attisa.

O. L. wątpi w ogóle, czy obchodzono specjalnie pogrzeb Attisa. Możliwe, że chowano uroczyście tylko *vires*, tj. ofiarę gallów na cześć bogini, że je noszono w kernos jako rzecz bogini szczególnie miłą, a potem chowano (R. B. 1919, str. 341—343). Słowa więc Maternusa w związku z kultem bogini z Pessinuntu „quem paulo ante sepelierant, revixisse iactarunt“, należy brać z wielkim zastrzeżeniem.

Również tekst znaleziony w Rzymie w r. 1919, w którym dopatrywano się słów greckich „Wszechmocny zmartwychwstały“ o „deo“ i odnoszono je do Attisa, gdyż na miejscu dawnej świątyni Cybeli napis ten znaleziono, nie stanowi pewnego świadectwa na potwierdzenie wiary w zmartwychwstanie Attisa. O. L. mozolnymi wywodami i tekstami wykazuje, że w napisie tym nie ma żadnej wzmianki o Attisie, a tym mniej o jego zmartwychwstaniu (R. B. 1927, str. 566).

Należy nadto pamiętać, jak to już przy omawianiu filozofii religijnej Epikteta i przy traktatach literatury było zaznaczone, że chrześcijaństwo swoją nauką i swoimi obrzędami mimo woli oddziaływało na świat pogański. Mogły i obrzędy i wyobrażenia religijne w misteriach zasilać się rzeczami chrześcijańskimi chociażby tylko ze względów konkurencyjnych, aby łatwiej i skuteczniej przeciwstawić się zalewającej fali chrześcijaństwa. Może tą drogą powstała idea odrodze-

nia w misteriach Izydy, o jakim mówi Apulejusz w XI księdze Metamorfoz. Niewątpliwie tą drogą dostał się do taurobolium obrzęd skrapiania mista krwią ofiary z byka i słowa „in aeternum renatus“. Mogły także przy Attisie zjawić się w późniejszych czasach za wpływem chrześcijaństwa nowsze wyobrażenia o jakimś odrodzeniu. Ale nie należy na ślepo bez wyraźnych dowodów mówić o zmartwychwstaniu Attisa, bo tych wyobrażeń podług niezbitych świadectw starszych przy Attisie pierwotnie nie było.

12. Z kolei poświęcimy parę słów uwagom O. L. w rozprawie: *Legendy pitagorejskie a Ewangelia*. W ostatnim artykule tej rozprawy O. L. mówi o pitagoreizmie i neopitagoreizmie, a w szczególności o *Apolloniuszu z Tiany*, który uchodził za głównego przedstawiciela myśli pitagorejskiej i doczekał się z tego zapewne tytułu uczczenia przez sofistę-retora *Filostratosa* osobną książką.

O. L. mówi w tym artykule naprzód o rozwoju pobożności neopitagorejskiej w Rzymie, następnie o jej rozwoju na Wschodzie.

W Rzymie odkryto przed kilkunastu laty bazylikę, którą się zajął specjalnie uczony francuski Carcopino i wykazał, że służyła na miejsce zebrań sekcie pitagorejczyków w okresie początków chrześcijaństwa. Twórcą sekty był Nigidius Figulus, pitagorejczyk i mag, za magię wydalony z Rzymu przez Senat. Nauki pitagorejskie rozszerzały się w Rzymie już za czasów Cezara i tylko za czasów Nerona musiały się kryć w podziemiach.

Bardzo rozpowszechniały się te nauki na Wschodzie, zwłaszcza w Aleksandrii. Była to bowiem epoka — pisze autor — w której rozum ustępował objawieniu, filozofia stawała się przede wszystkim pobożnością. życie moralne czuło się zawisłym w całości od potęg nadludzkich, a rola wieszczka i proroka więcej znaczyła niż rola mędrca. W takiej atmosferze musiała zyskiwać zwolenników nauka Pitagorasa, mędrca, proroka, cudotwórcy, prawie boga; wszystkie też kierunki filozoficzne tej epoki z wyjątkiem epikureizmu, w stopniu większym lub mniejszym, zabarwiały się pokostem pi-

tagorejskim. Szło tu zresztą nie tyle o filozofię Pitagorasa, ale raczej o kierunek religijno-ascetyczny, związany z tym imieniem.

Na tle tego prądu neopitagorejskiego wyrasta postać *Apoloniusza,* jaką dał światu pogańskiemu Filostratos. Jest to oczywiście powieść, nie historia. Postać Danisa i jego pamiętniki zostały niezawodnie zmyślone przez autora.

O. L. zastanawia się nad tym, czy Filostratos napisał swój żywot Apolloniusza przeciw chrześcijaństwu i dochodzi do wniosku, że Filostratos chciał stworzyć przeciw chrześcijaństwu świętego pogańskiego, którego poganie mogliby przeciwstawić Chrystusowi chrześcijan, dlatego też przypisywał Apolloniuszowi podobne cuda i działanie, jak chrześcijanie Chrystusowi.

Jest jednak wielka różnica między Apolloniuszem Filostrata a Chrystusem chrześcijan. Chrystus jest w całej pełni postacią historyczną, objawia Boga prawdziwego i umiera dla zbawienia ludzi, Apolloniusz zaś chce być mędrcem i magiem, każe składać ofiary wszystkim bogom, i jest postacią w dużej mierze legendarną.

Wyraźnie przeciwstawił Apolloniusza Chrystusowi wprawdzie dopiero Hierokles za Dioklecjana, ale już przedtem uczynił to, jak świadczy Euzebiusz, Porfiriusz.

Żywot Apolloniusza z Tiany, napisany przez Filostratosa, miał dać upadającemu pogaństwu pewną broń w walce przeciw nacierającemu bardzo mocno chrześcijaństwu. Z neopitagoreizmem wiązały się praktyki teozoficzno-spirytystyczno-teurgiczne.

Obszerniejsze uwagi należy poświęcić ostatniej wielkiej pracy w tej dziedzinie, dziełu mianowicie *L'Orphisme.*

Tom ten, jak wskazują podtytuły, miał rozpoczynać nową serię prac naukowych jako wstęp do prac nad Nowym Zakonem. Monografia o orfiźmie miała być, jak się zdaje, pierwszym tomem studiów nad misteriami hellenistycznymi.

O. L. opracował wprawdzie już poprzednio ważniejsze inne misteria i studium o orfiźmie mogłoby być uważane raczej za zamknięcie tych studiów niż za ich początek. Ale na-

leży pamiętać, że poprzednie studia nad misteriami ukazywały się w formie artykułów w *Revue Biblique,* studium zaś niniejsze wyszło jako osobny tom *Etudes Bibliques.* Może więc zamierzał opracować ponownie i gruntowniej misteria Eleuzyjskie i Cybeli-Attisa, a tom poświęcony orfickim misteriom miał tu być pierwszym. Wybrał zaś ten właśnie temat naprzód, gdyż wyobrażenia orfickie noszą specjalnie głębszy charakter religijny i w związku z badaniami początków chrześcijaństwa domagał się przed innymi dokładnego opracowania. Autor zastanawiał się nad znaczeniem tych misteriów wiele lat. Uwagi ogólne, podane w tej książce pod koniec pracy, są nie tylko ogólnymi wnioskami o znaczeniu tych właśnie misteriów, ale ostatnim słowem O. L. o znaczeniu misteriów hellenistycznych w ogóle. Jest to jakby jego testament w dziedzinie stosunku tych misteriów do chrześcijaństwa pierwotnego. W tych końcowych uwagach swoje dawniejsze uwagi w tych sprawach powtarza, uzupełnia i w ostateczną formę ubiera.

Autor na wstępie tego studium jasno to zaznacza, cytując między innymi słowa *René Bertholet'a* z *Revue de Métaphysique et de Morale* z 1936 (d'avril): „chrześcijaństwo historyczne nie jest tą religią, jaką głosił Jezus. Chrześcijaństwo jest syntezą wierzeń mesjańskich i kultu jakiegoś boga-zbawcy i stosunków z tym bogiem".

W zeszycie październikowym tegoż r. 1936 ten sam Bertholet, zamykając serię swoich artykułów, pisze: „Chociaż chrześcijaństwo jest formacją złożoną, to jednak, jak widzieliśmy, jest przede wszystkim religią misteriów". „Nie jest też gwałceniem faktów twierdzenie, że Paweł z Tarsu w wyższym stopniu niż Jezus jest twórcą chrześcijaństwa historycznego".

Czynią dziś krytycy różnicę między pogańską religią państwową i obowiązującą w życiu publicznym a religią pogańską misteriów. Tylko ta religia misteriów miałaby oddziałać na kształtowanie się wiary chrześcijańskiej, a śród misteriów na samo czoło wysuwa się orfizm ze swoją nauką o gwałtownej śmierci Zagreusa, o grzechu pierworodnym, o życiu za grobem, o ascezie, o zbawieniu, jakie ma dać bóg

Zagreus człowiekowi, który mu się poleca. Autor tedy pragnie rozpatrzeć stosunek orfizmu do chrześcijaństwa, aby sobie w tej sprawie wyrobić własne zdanie.

Ale byłoby błędem przypuszczać, że O. L. opracował swój temat wyłącznie pod kątem apologetyki. Praca o orfiźmie jest w pełnym słowa znaczeniu monografią naukową, opracowaną na oryginalnych tekstach orfickich, jakie nam przekazała starożytność, z uwzględnieniem bogatej literatury dzisiejszej, poświęconej temu przedmiotowi.

Cała niemal praca jest krytycznym rozpatrywaniem i tłumaczeniem starych tekstów i przekazów, dlatego, autor sam to zaznacza, lektura tej książki jest ciężka i nużąca, a tylko ostatni rozdział XII na 30 stronicach zajmuje się stosunkiem orfizmu do chrześcijaństwa pierwotnego.

Nie podajemy treści całego tego studium obszernego i gruntownego, bo by nam to bardzo wiele miejsca zajęło. Nie jest nam to nawet potrzebne. Ograniczymy się do podania rezultatu, do jakiego autor doszedł. Przedstawimy ten rezultat ile możności we własnych słowach O. L., gdyż w zakończeniu dzieła mamy podane ogólne jego wnioski, a są one bardzo charakterystyczne.

Orfizm — mówi autor — jest zjawiskiem bardzo ciemnym. Jeśli idzie o jego początki, możemy chyba tylko szukać poomacku. Sądzimy jednak, że daliśmy solidne podstawy do wniosku, *iż chrześcijaństwo niczego nie wzięło od sekty religijnej orfików.* Ale można spytać: Orfizm nic wprawdzie chrześcijaństwu nie dał, czy jednak nie był do tego przygotowanym, aby mu czymś służyć? Czy przynajmniej przez swoją wzniosłą naukę nie przygotowywał drogi Ewangelii?

Autor szukał w tych tekstach podstaw moralności orfickiej, aspiracyj duszy ku czystości, której dusza nabywa przez panowanie nad pożądaniami zmysłowymi, przez święte obrządki, przez życie uczciwe, a zwłaszcza przez cierpienia, które duszę oczyszczają: to wszystko niewątpliwie mogło przysposabiać dusze pogańskie do przyjęcia wiary Chrystusowej.

Nie podziwiamy w orfiźmie — autor pisze — kultu składanego bogom, którzy powstali z materii, a narodzili się z cu-

dzołostwa na przekór moralności i cnotom uczonym przez Arystotelesa. Legenda mitologiczna jest niedorzeczną. Całość wierzeń i praktyk nie wznosi się ponad poziom innych religij politeistycznych. Cóż tedy mamy tu podziwiać? Oddziaływanie duszy ludzkiej, poruszanej, możemy powiedzieć, przez łaskę, co Tertulian wyraził znakomicie jednym słowem, mówiąc o duszy naturalnie chrześcijańskiej.

Człowiek wart więcej niekiedy niż jego bogowie. Bogowie pogańscy, pełni zbrodni i obrzydliwości, są demonami, ale duszę ludzką dobry instynkt, dany od Boga, wiódł ku świętości, prawdzie i miłości Boga prawdziwego.

Na orfizm zwracali uwagę jeszcze przed Chrystusem także żydzi aleksandryjscy i układali pod firmą orfizmu hymny religijne, którymi posługiwali się w celach apologetycznych późniejsi Ojcowie Kościoła, uważając je mylnie za oryginalne utwory ducha greckiego i rzeczywistych orfików.

13. Kończąc uwagę o misteriach możemy teraz zapytać, cóż tedy było w Eleusis, co było w misteriach Cybeli, co w orfiźmie, co w ogóle w misteriach hellenistycznych?

O. L. w długiej recenzji, poświęconej pracy Loisy'ego o misteriach pogańskich, powiedział słowa, które tu warto przytoczyć, bo wiele tłumaczą: W każdym razie, chociaż rzeczy nieprzyzwoite w misteriach (Demetry i Cybeli) są aż nadto pewne, to jednak nie one pociągały dusze. Wierni szukali zbawienia w misteriach nie przez udział w obrzędach nieprzyzwoitych, lecz mimo te świństwa tradycyjne szukali w nich zbawienia.

Po wszystkie czasy dusza religijna żądała od swego boga tego, czego potrzebowała. O ile idzie o Greków, począwszy od VI w. przed Chr. powszechną była troska o szczęśliwą nieśmiertelność i o tę łaskę bogów proszono. Prawdopodobnie poganie mniej niż żydzi przekonani byli o konieczności do zbawienia dobrych uczynków, a byli skłonniejsi uciekać się do bogów, aby sobie wszystko zabezpieczyć. Całkiem naturalnie zwracano się w szczególności do tych bogów, którzy w tym drugim świecie królowali lub którzy tam specjalnie mieli wła

dzę. Mogło tak być, że i ci bogowie mieli już swoje misteria (R. B. 1920, str. 444).

Po blisko 20 latach w dziele o orfiźmie O. L. nieco inaczej formułuje swój sąd o misteriach. Dłuższe zajmowanie się tym przedmiotem, przekonanie, że rozdarty przez tytanów Zagreus, nie swawolny Dionizos, leżał u podstawy głębokich misteriów orfickich, zwrócił specjalną uwagę na cierpiących bogów tych misteriów.

Religie misteriów przez swoich kapłanów na równi z religiami oficjalnymi państwa sprzeciwiały się Ewangelii Chrystusowej, ale odwracały dusze ludzkie od samolubnych bogów Homera, a zwracały je ku bogom cierpiącym *(L'Orphisme* str. 224).

Misteria Eleuzyjskie — ale to samo można powiedzieć o wszelkich innych misteriach — nie sprawiały odrodzenia duchowego, jak sakrament chrztu w chrześcijaństwie, ani nie dawały synostwa Bożego, ale zapewniały mistom po dokonanej inicjacji wieczną szczęśliwość.

Przez inicjację — mówi autor (R. B. 1929, str. 213) — stwarzano niewątpliwie ścisły związek między mistem a boginiami; ten związek był podstawą nadziei, która miała się zrealizować po śmierci. Inicjacja nie składała w miście pierwiastka Bożego (łaski nadprzyrodzonej) na nowe życie. Ci, którzy to w misteriach hellenistycznych znajdują, zapożyczają go od chrześcijaństwa i tam świadomie czy nieświadomie wnoszą.

O. L. nie dopuszcza więc wyprowadzania idei odrodzenia przez chrzest chrześcijański z misteriów hellenistycznych i z ich inicjacyj. Ludzie szukali w misteriach Eleuzyjskich czy innych opieki i pomocy bogów na życie po śmierci i w potrzebach życia ziemskiego.

W sprawie więc wpływu misteriów hellenistycznych na pierwotne chrześcijaństwo O. L. zajął stanowisko zdecydowanie krytyczne i negatywne. Co więcej, śladem starych Ojców i apologetów chrześcijańskich odsłonił obscoena, jakie w tych misteriach miały miejsca, aby przedstawić zasadniczą różnicę

między objawioną religią Chrystusa a naturystycznymi kultami pogaństwa.

Misteria hellenistyczne wysuwały wprawdzie bóstwa cierpiące, i tym właśnie bóstwom wierni w szczególności się polecali, to jednak te bóstwa były mitami, ciążył na nich bardzo często grzech zmysłowości. Chrystus zaś cierpiący jest postacią historyczną, życie jego całe było najświętszym, a męka jego i śmierć były ofiarą za grzechy ludzkie. Chrystus był rzeczywistością i prawdą, a zwyciężył świat pogański siłą ducha.

Można jednak przyznać, że wierni z misteriów pogańskich byli więcej niż inni, bodaj czysto negatywnie, przysposobieni do przyjęcia Chrystusa ukrzyżowanego, podobnie jak pewien zawód i niepowodzenie gotuje duszy często drogę do miłości Boga.

Powyższe uwagi O. L. mają charakter ogólny i odnoszą się do misteriów w ogóle. Ale studium o orfiźmie nadawało się przede wszystkim do wysnucia pewnych wniosków ogólnych.

14. Nie szukał jednak O. L. łatwych sukcesów w dziedzinie obrony chrześcijaństwa. Kierował się zawsze trzeźwą krytyką, dlatego mógł w r. 1922 wystąpić z tezą, że *Wirgili nie jest prorokiem mesjańskim*, a Ekloga jego IV nie jest zapowiedzią mesjańską.

Zajmował się tą Eklogą jeszcze około r. 1924 wybitny racjonalista protestancki, filolog i historyk religii, *Edward Norden* w pracy *Die Geburt des Kindes* (Leipzig Teubner 1924 — Studien der Bibliothek Warburg). Norden nawiązuje nadzieje, wyrażone przez poetę w tej eklodze, do odwiecznych od starożytnego jeszcze Egiptu idących nadziei na szczęśliwy nowy wiek i cudowne dziecię, które to szczęście światu przyniesie. Pod wpływem tych odwiecznych tęsknot Wschodu, Wirgili stworzył tę pieśń, przez którą świat chrześcijański uznał go za proroka mesjańskiego. Ecce propheta Domini.

Jeszcze w wieku XV podług Comparatti'ego śpiewano w Mantui we mszy na święto św. Pawła w sekwencji o tym proroctwie Marona. Pisze dalej Norden: Odsuwając oględnie

ręką to, co jest wyrazem wiary dziecięcej, tradycja jako taka sprawdziła się, a to żeśmy ją mogli podług naszych sił wytłumaczyć, jest naprawdę najpiękniejszą zapłatą za te studia (*Die Geburt des Kindes*, str. 170).

Tymczasem O. L. stara się wykazać, że Wirgili prorokiem Zbawiciela nie jest i poświęca temu studium 20 stron druku. Czym to tłumaczyć?

Autor sam wyjaśnia, że Sal. *Reinach* powiedział o tej Eklodze, iż w starożytności i w czasach dzisiejszych tłumaczą ją w duchu orientalistycznym umysły skłonne do mistycyzmu, umysły zaś pozytywne dają jej tłumaczenie czysto rzymskie. O. L. jest niewątpliwie umysłem pozytywnym, zajął się więc rzetelnie i tą kwestią naukową (R. B. 1922, str. 553) i doszedł do następujących wniosków:

Jest rzeczą powszechnie znaną, że Wirgili tę eklogę o boskim dziecięciu napisał r. 40 przed Chr. dla ówczesnego konsula i przyjaciela Polliona. O. L. zaznacza, że pisał ją dla Polliona a myślał w duszy o Oktawianie, któremu niestety narodziła się córka.

O. L. odrzuca biblijno-żydowskie i sybilińskie wpływy na poetę. Przyjmuje raczej wpływ opowiadania Hezjoda o 4 wiekach i wpływ wschodniego kultu panujących. Zdaniem jego poeta nie sławił w swym utworze Chrystusa, ale instytucje pryncypatu rzymskiego i cezarów, którzy mieli chrześcijan prześladować.

Tłumaczenie to naszym zdaniem nie może jednak wykluczać wpływów także żydowsko-sybilińskich, które przecież ze wschodu i do Wirgilego mogły dotrzeć.

15. Studium O. L. o *gnozie mandejskiej* tylko parę słów poświęcimy. Nie jest to już hellenizm, ale świat semicki, choć nieco może zakraszony chrześcijańskim gnostycyzmem.

W szeregu hipotez, którymi próbowano tłumaczyć pierwotne chrześcijaństwo, zjawiła się też hipoteza o wpływach manichejskich i mandejskich. Mandeizm jest starszy niż manicheizm, i podobno ojciec Manesa miał do sekty mandejskiej należeć, dlatego zajął się O. L. także gnozą mandejską, wzgl. religią mandejską.

O. L. uważa mandeizm za sektę pochodzenia żydowskiego. Szczególniejsza rola, jaką w ich pismach odgrywa Jordan i chrzest w Jordanie, świadczy, że sekta ta powstała na gruncie palestyńskim, nie w Babilonie, i że może pierwsi jej twórcy zetknęli się jeszcze z chrztem św. Jana Chrzciciela. Pewne pokrewieństwo z sektą mandejską wykazują już Esseńczycy. Oczywiście sekta mandejska w nowym środowisku w Babilonie, dokąd może po zburzeniu Jerozolimy wywędrowała, rozwijała się już całkiem poza wpływami żydowskimi, uległa wpływom miejscowego pogaństwa, a później także gnostycyzmu chrześcijańskiego, z tym jednak, że nastawiała się wrogo przeciw żydostwu i przeciw chrześcijaństwu.

O. L. uważa mandeizm za twór późniejszy niż chrześcijaństwo, dlatego z zagadnieniem wpływów tej sekty na pierwotne chrześcijaństwo załatwia się szybko, choć sprawę jej początków i nauki omawia gruntownie.

16. Na tym kończymy krótki przegląd prac naukowych O. Lagrange'a w dziedzinie hellenistyki i historii religii. Chociaż te prace leżały jak gdyby tylko na peryferii jego zainteresowań, gdyż właściwym polem jego działalności naukowej była Biblia i początki chrześcijaństwa, to jednak te jego prace nawet w tej ubocznej dla niego gałęzi nauki były gruntowne i oryginalne i już one same zapewniłyby mu wybitne miejsce w nauce katolickiej.

Prace jego w tej dziedzinie noszą charakter wybitnie apologetyczny i były wywołane przede wszystkim potrzebą chwili, gdyż zjawiały się w Niemczech, we Francji i gdzieindziej kierunki i prace naukowe, które dążyły do zrujnowania nauki chrześcijańskiej, a znajdowały niestety zwolenników. Sumienie katolickie i kapłańskie kazało mu występować śmiało w obronie prawdy historycznej i religijnej. Pisząc tedy o źródłach pierwotnego chrześcijaństwa i o początkach tego chrześcijaństwa, w szczególności o Chrystusie, jako twórcy tej nowej religii, O. L. musiał być równocześnie także apologetą.

Na chwałę jego potrzeba podnieść, że jako apologeta nie był kompilatorem i dyletantem, ale bystrym i bardzo uczonym krytykiem i historykiem.

Należy i to podkreślić, że pisząc o stosunkach ówczesnej kultury hellenistycznej i ówczesnego pogaństwa, wracał do stanowiska, jakie już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa zajmowali pisarze i apologeci chrześcijaństwa. Tak nakazywała prawda historyczna. Mógł zresztą O. L. powołać się także na zdania dzisiejszych uczonych i na opinię krytyczną nawet starożytnych pogan o misteriach pogańskich. Wymienia negatywne stanowisko w tych sprawach Dionizego z Halikarnasu, Plutarcha i Filona, który zresztą do wszystkiego, co było helleńskie, odnosił się życzliwie (R. B. 1919, str. 216).

O. Lagrange mógł się nieraz w szczegółach mylić i mogły jego wywody i tezy niekiedy wydawać się mniej zadawalającymi. Pochód nauki nigdy się nie skończy, są zawsze możliwe pewne poprawki i uzupełnienia. Ale w każdym razie ogrom pracy, jaką przedstawiają jego dzieła naukowe, jego olbrzymie wykształcenie w dziedzinie nauk humanistycznych, jego wytrwałość i oryginalność myśli wysuwają jego nazwisko na czoło nauki katolickiej ostatnich lat 50.

O. Lagrange pozostanie w historii na zawsze wielkim biblistą, wielkim uczonym, wielkim apologetą chrześcijańskim i chwałą zakonu św. Dominika.

Ks. Szczepan Szydelski.

Lwów.

Wspomnienia o Lagrange'u

Z O. Lagrange'm zetknąłem się w latach 1927—1930, jako jego uczeń i brat zakonny, dzięki czemu miałem sposobność poznać nie tylko uczone dzieła, stanowiące epokę w egzegezie katolickiej, ale także codzienne życie uczonego. Dlatego dziś poświęcam mu tych kilka słów, jako wspomnienia czysto osobiste bez żadnej pretensji naukowej. Zaznaczam, że nie jest bynajmniej moim zamiarem — że użyję słów O. Vincent'a [1]) — żebrać wyrazów podziwu i pochwał dla człowieka, który tego nie potrzebuje, gdyż mówią zań dzieła, i który dalekim był od wszelkich ludzkich względów i niskich ambicyj. Jeżeli chodzi o zakon dominikański, to właśnie tu nie ma obawy przeceniania Lagrange'a. Daleko większe uznanie zyskał on sobie poza zakonem. Niektórzy z jego współbraci nie tylko go nie przeceniali, ale odnosili się doń z pewnym zastrzeżeniem czy nieufnością, a to z powodu jego dzieł, o których słyszeli, że są „niebezpieczne" [2]). Inni znów nie doceniali go i nie doceniają, gdyż w ogóle nie znają jego nauki.

---

[1]) Rev. Bibl. 1938, str. 354.

[2]) Żadne z dzieł Lagrange'a nie zostało formalnie potępione lub umieszczone na indeksie. Przeciwnikom jego udało się jedynie uzyskać w Św. Kongregacji Konsystorskiej dekret, usuwający z seminariów duchownych niektóre dzieła, jako niebezpieczne dla młodych: „Archiepiscopus enim Senensis rogavit, ut S. Congregatio consistorialis sibi indicaret, quos ob errores illi libri exclusi essent a Seminariis. Annuit precibus S. Congregatio 22 oct. 1912, cuius responsum publici juris fecit arch. in Bolletino Uffiziale Mensile per l'Archidiocesi di Siena 3 (1912) 161 — 167" (Pesch, De inspiratione S. Scripturae. Suppl. continens Disputationes recentiores et decreta de inspiratione S. Scripturae, 1926).

Do tych dzieł, nie nadających się do seminariów należą: a) Revue Biblique, głównie z powodu artykułów Lagrange'a: 1897, 341—376; 1898, 10—32; 1905, 43—50; 1904, 494—520; b) La méthode historique;

Mam tu na myśli głównie dogmatyków, którzy — rzecz zresztą zrozumiała — wyspecjalizowani w swojej dziedzinie, — w teologii św. Tomasza, znajdują się poza orbitą nauk pozytywnych. Ile razy zdarzyło mi się mówić z nimi o Lagrange'u, rozumieli pod tym nazwiskiem profesora kolegium Angelicum (Garrigou-Lagrange).

Jeżeli w r. 1927 zdecydowałem się na studia biblijne w Archeologicznej Szkole Francuskiej w Jerozolimie, to bez wątpienia pod wpływem tego dziwnie pociągającego do siebie nazwiska. Od pierwszych lat, ba nawet pierwszych dni studiów teologicznych uczeń spotyka się z nazwiskiem O. L. niemal na każdym wykładzie egzegezy.

Dla wielu profesorów jest ono już dziś ostateczną wyrocznią, dla wszystkich powagą, którą przynajmniej trzeba uszanować. Będąc w Irlandii przed wyjazdem do Jerozolimy, słyszałem zdanie, może przesadne, ale które świadczy, jak głośnym jest to imię w świecie naukowym, — że od czasu św. Tomasza z Akwinu zakon dominikański nie wydał większego uczonego nad O. L. Czym było dzieło Akwinaty dla teologii średniowiecza, tym są pisma O. L. i jego Szkoły dla teologii nowoczesnej.

Zetknąć się z takim uczonym, być jego uczniem — to dla stawiającego pierwsze kroki biblisty prawdziwa pokusa!

Dziś jednak nauczony doświadczeniem mogę od razu zrobić jedno zastrzeżenie: O. L. nie był profesorem dla rozpoczynającego lub mało zaawansowanego biblisty.

---

c) Le Livre des Juges, gdzie autor aplikuje zasady, głoszone w Rev. Biblique; d) Évangile selon Saint Marc (1911).

Jako powód usunięcia tych dzieł z seminariów podano, że O. L. głosi w nich pewne błędne teorie (dotyczy to zwłaszcza „Metody historycznej" — głównie 3 i 6 konferencja), a nadto ironicznie traktuje autorów katolickich, podczas, gdy przychylnie wyraża się o pisarzach innowiercach, którym często daje pierwszeństwo (Rev. Bibl. i Ks. Sędz.).

Pamiętajmy, że św. Tomasza z Akwinu spotkało coś gorszego: niektóre jego tezy zostały potępione przez biskupów: paryskiego, Stefana Tempier (17 marca 1277) i kanterburyjskiego — Roberta Kilwardy (18 marca 1277). Później jednak potępienie to wycofano.

Jego wykłady suponowały u słuchaczy rozległe przygotowanie filologiczne i historyczne, szeroką znajomość literatury biblijnej, zwłaszcza polemicznej, której czasem trzeba było znać nawet i zakulisowe tematy; wreszcie pewne orientowanie się w aparacie naukowo-krytycznym. Toteż profesor egzegezy lub przynajmniej doktor Pisma św., który by przyjechał do Szkoły Jerozolimskiej dla pogłębienia wiedzy biblijnej, wyniósłby z tych wykładów bez porównania więcej pożytku niż stawiający pierwsze kroki skrypturysta. Nie znaczy to jednak, że ten ostatni nie wynosił z nich żadnych korzyści. Jeżeli nawet ich nie rozumiał, bo i to się zdarzało, to przynajmniej budziły one gorące zamiłowanie do studiów biblijnych, cześć dla egzegezy katolickiej, a nade wszystko uczyły prawdziwie naukowej metody, sumiennej i twórczej pracy. Aczkolwiek O. L. nie był wielkim mówcą — nie miał pola do zostania nim — wszystkich zmuszał do słuchania. Słowa jego były tak mocne i pełne przekonania, że wnosiły nowe wartości w młode umysły.

O. L., niezmiernie uprzejmy i grzeczny w obejściu, nie żałujący nikomu czasu, naginający się z łatwością do wszystkich obowiązków, umiał zachęcić i zaprawić do pracy najmniej przygotowanego kandydata. Sam przeglądał prace studentów, oprowadzał ich po wykopaliskach, zaznajamiał z geografią Palestyny, ba nawet w późnej starości przerabiał z nimi od podstaw nie tylko języki wschodnie, ale także i nowoczesne[1]) (np. niemiecki), aby mogli korzystać z nowożytnej literatury biblijnej. Umiał stać się wszystkim dla wszystkich.

Mimochodem zaznaczę, że co do języków semickich czynił pewne rozróżnienie: o ile zachęcał do studium i sam uczył kandydatów młodszych, to nad tymi, którzy przekroczyli trzydziesty rok życia, a nie posiadali jeszcze żadnych językowych

---

[1]) Znał dobrze język niemiecki, włoski, angielski, hiszpański. Jak dobrze władał językiem włoskim świadczy następujący fakt: Pewien Włoch z Bolonii odwiedził go w Saint Maximin; rozmowa poczęła się toczyć o Dantem. Lagrange okazał się jego wielkim znawcą, bardzo wiele o tym przedmiocie mówił. Gdy Włoch zacytował kilka wierszy z Boskiej Komedii i urwał po chwili, Lagrange dokończył po włosku.

podstaw, robił krzyżyk, twierdząc, iż w trzydziestym roku życia człowiek jest już za stary, by rozpoczynać tak trudne studium filologii semickiej.

O. L. przygotowywał także swoich uczniów do działalności pisarskiej. Można powiedzieć, że właśnie na to kładł największy nacisk. „Pisać, tylko pisać!“ — mawiał. Bo jak w każdym zawodzie, tak i tu jedynie *fabricando fabri fimus*[1]). Chociażby pierwsze nasze publikacje były nieudolne, — zawsze jednak będą one stanowiły dla nas pewną wartość, jako jeden krok naprzód ku doskonałej twórczości. O. L. miał przekonanie, że wielkie dzieła naukowe nie ukazują się nagle, jak meteor, lecz bywają poprzedzone szeregiem mniejszych prac, a często wyrastają na ich gruzach. Bylibyśmy więc w błędzie, gdybyśmy czekali z naszymi publikacjami do późnej starości, aż one niby całkowicie dojrzeją. „Trzeba się spieszyć, bo *ars est longa, vita brevis*“ — zakończył jedną rozmowę na ten temat.

Toteż sam spieszył się bardzo, dając własną osobą przykład, jak ma wyglądać życie uczonego, wypełnione pracą naukową. Wydał ponad 16.000 stron druku, co razem dałoby z górą 50 tomów, każdy o 300 stronicach[2]). Zdaje się, że brulionu nie używał — pisał od razu na czysto. Opowiadał mi, że pracując nad dziełem „L'Évangile de Jésus-Christ“, przygotowywał codziennie jedną stronę (druku), nie licząc innych równocześnie pisanych prac.

Ale mimo tego pośpiechu nie ma u niego nic nieprzemyślanego, niedojrzałego. Jedynie zarzucają mu brak wygładzenia stylu, chociaż inni określają ten styl jako piękny, barwny, zwięzły... („d'une belle tenue française, précis, coloré,

---

[1]) Bardzo się ucieszył, gdy mu powiedziałem, że zaczęło wychodzić w konwencie lwowskim czasopismo „Szkoła Chrystusowa“. Dla zachęty obiecał nadesłać do redakcji mały artykuł o psalmach, jednak brak czasu nie pozwolił mu wywiązać się z tej obietnicy.

[2]) Pisał dużo i miał świadomość, że *coś* napisał. Kiedy niedawno odwiedził go w S. Maximin pewien prałat i skarżył się na brak katolickich dzieł egzegetycznych, Lagrange odpowiedział mu nie bez pewnej ironii: „Ja tam wprawdzie napisałem parę książeczek z tej dziedziny“...

pénétrant par cette chaleur émanée d'une conviction profonde..."[1]). U nas w Polsce mówi się czasem o ciężkiej lub trudnej budowie zdań i niejasności w jego dziełach. Sąd zapewne słuszny — lecz ta ciężkość i niejasność stylu może pochodzić także z braku należytego opanowania bądź co bądź obcego nam francuskiego języka. Co do mnie — może dlatego, że przyzwyczaiłem się do stylu O. L. — tych trudności częściej nie spotykam...

Kiedy w r. 1927 przybyłem do Jerozolimy, było zapisanych w Szkole Biblijnej około trzydziestu uczniów. Zważywszy, że są to studia zbyt specjalne, można powiedzieć, że rok ten, o ile chodzi o frekwencję studentów, był jednym z najpomyślniejszych od początku istnienia zakładu. Niektórzy uczniowie dali się już poznać jako niestrudzeni badacze Wschodu biblijnego, jak np. dr Sukenik, profesor uniwersytetu hebrajskiego w Jerozolimie i kierownik kilku ekspedycyj wykopaliskowych w Palestynie, Parrot, protestant, prowadzący wykopaliska w Mezopotamii, O. Van der Meer, O. P., znawca pisma klinowego i kierownik wykopalisk w Persji, O. Bonawentura Ubach[2]) i O. Salvator Obiols[3]), (zmarł w czasie podróży po Azji Mn.), benedyktyni z Montserrat, autorowie Biblii w języku katalońskim i komentarza ilustrowanego do Pisma św.[4]).

Nie sposób wyliczyć wszystkich, którzy stali się uczonymi, pracując pod osobistym kierunkiem O. L. lub razem z nim i słuchając jego wykładów, ani tych, na których głęboki wpływ wywarły dzieła i współżycie z wielkim uczonym[5]).

Szkoła Jerozolimska prócz O. L. posiadała w latach 1927—30 także innych znakomitych o światowej sławie pro-

---

[1]) Zob. R. B. 1938, 352.

[2]) Autor gramatyki hebrajskiej „Legisne Toram?".

[3]) Wydał małą gramatykę języka greckiego Now. Test. i dwa tomy komentarzy do Listów św. Pawła (do Rzymian i Koryntian).

[4]) Pierwszy tom wydał O. Ubach, La Biblia, versio dels textos originals i comentari pels monjos de Montserrat. I, El Gènesi. In 4°, str. 289, Montserrat 1926.

[5]) Zob. Osservatore Rom. z d. 17 marca 1938, str. 3.

fesorów. Na pierwszym miejscu trzeba wymienić jej dyrektora O. Pawła Dhorme'a [1]), doskonałego znawcę asyriologii i Starego Testamentu, dalej O. H. Vincent'a, archeologa i topografa, O. F. M. Abel'a, historyka i geografa Palestyny, O. Jaussena i S. Marmadji [2]), arabistów, O. R. Savignac'a, — specjalistę w epigrafice semickiej, wreszcie O. B. Carrière'a, znanego z prac wykopaliskowych w Syrii.

Z młodszych wybijali się już O. A. Tonneau w egzegezie Nowego Testamentu [3]) O. A. Barrois [4]) w archeologii a O. B. Couroyer rozpoczynał studia egiptologiczne.

Szkoła Jerozolimska, jako *École pratique*, była nastawiona głównie na metodę pracy. Jej nie chodziło o to, by dać słuchaczom jak najwięcej wiedzy albo przygotować ich do egzaminu doktorskiego przed Komisją Biblijną, ale o to, by nauczyć ich iść do źródła, zaprawić do ścisłych badań naukowych i twórczej pracy. Toteż wykłady nie były jedynym obowiązkiem profesorów i studentów — jedyną okazją wzajemnego kontaktu. Częstą formą wejścia w bliższy stosunek z profesorami były konferencje w ich celach, rozmowy na spacerach lub nawet w czasie rekreacji. O. L. chętnie przyjmował u siebie studentów w godzinach popołudniowych [5]) lub zapraszał

---

[1]) Później opuścił zakon.

[2]) O. Marmadji jest narodowości arabskiej. Początkowo był kapłanem obrządku syryjskiego. (Stąd znawca także języka syryjskiego: jego ostatnia praca o Diatessaronie).

[3]) Jemu zawdzięczamy lokalizację, dość szczęśliwą, ołtarza Jozuego na górze Ebal. (Rev. Bibl. 1926, 98 nast.).

Nie umiał jednak zjednać sobie sympatii słuchaczy, których traktował zbyt szorstko, tak, że zrażeni zwalniali się z jego wykładów w ciągu roku. To, zdaje się, było jedną z przyczyn, że w r. 1930 został zwolniony z obowiązków profesora. Wykładał następnie egzegezę Nowego Testamentu na uniwersytecie Fryburskim w Szwajcarii, a w końcu opuścił zakon.

[4]) Autor małego podręcznika „Précis d'archéologie biblique", (Bibliothèque Cath. des sciences relig.) 1935.

[5]) W godzinach przedpołudniowych nie przyjmował wizyt (chyba wyjątkowo) ani nie załatwiał korespondencji — jedynie oddawał się pracy naukowej.

ich pojedyńczo na spacer po Jerozolimie[1]), w czasie których skierowywał rozmowę na tematy biblijne. Co do mnie — dużo właśnie skorzystałem z tych spacerów.

Wiele kwestyj, jak synoptyczna, natchnienia[2]), pierwszeństwa ewangelii św. Marka — teza niegdyś przez O. L. broniona, problem Emmaus ewang., Bezety, Syjonu, rodzajów literackich, zwłaszcza księgi Pieśni nad Pieśniami — i t. d. zostało wówczas omówionych i należycie mi wyświetlonych.

Cennymi dla mnie były jego uwagi o współczesnych egzegetach katolickich i ich dziełach.

Aczkolwiek pokorny w sądach o bliźnich, gdy chodziło o ich osobę, i nie pamiętający uraz swoim nieprzyjaciołom[3]), sprawiedliwym był w krytyce ich dzieł, jeżeli nie stały na poziomie przezeń wymaganym. Nie imponowały mu prace kompilacyjne, nie przynoszące nic nowego, powierzchowne lub oparte na przestarzałej metodzie.

Wszystkich ważniejszych biblistów współczesnych znał osobiście. Iluż przesunęło się przez jego skromną zakonną celę, ozdobioną jedynie krzyżem i niezliczonym mnóstwem ksiąg, w pewnym nieładzie rozłożonych! Iluż wśród nich było jego dawnych uczniów, dziś stojących może na najwyższych stanowiskach (jak kard. Tisserant) lub zajmujących katedry profesorskie!

---

[1]) Cierpiąc na chorobę serca i bojąc się nagłego ataku, nie wychodził nigdy sam na spacer. Towarzysza brał na prawą stronę, celem ułatwienia rozmowy, gdyż na lewe ucho nieco niedosłyszał.

[2]) O. L. sam nadmienił, że niektóre myśli z dzieła „De ordine supernaturali" kard. T. Zigliary (rozdz. De divina inspiratione) posłużyły mu jako przesłanki do jego teorii o natchnieniu. Nawiasem wspomnę, że O. L. znał doskonale teologię scholastyczną, na której (zwłaszcza na Kajetanie, którego był wielbicielem) wyostrzył swój zmysł krytyczny.

[3]) Np. w ciągu tych trzech lat mego pobytu w Jerozolimie nie słyszałem żadnej skargi lub ostrzejszej krytyki pod adresem O. L. Foncka, który przecież publicznie przyznawał się, że pragnie upadku Szkoły Lagrange'a: „....le R. P. répliquait, avec une énergie dont je ne reproduirai pas la rudesse, que cette École avait un esprit funeste dont il saurait bien expurger le pays...", R. B. 1938, 347.

O. L. miał czas dla wszystkich. Niekiedy jednak, z powodu podeszłego wieku, męczyły go te wizyty, zwłaszcza, gdy przeciągały się przez dłuższe godziny, a nie miały charakteru ściśle naukowego. Jeżeli nie umiał oddalić natrętnego gościa — a nie miał siły zabawiać go dłużej, zapraszał kogoś ze współbraci do rozmowy [1]).

Ale to zdarzało się rzadko. Częściej raczej trzeba było podziwiać jego cierpliwość, usłużność, pokorę.

Bo Lagrange był nie tylko wielkim uczonym, ale i prawdziwie wielkim człowiekiem.

Mimo słabego już zdrowia i życia wypełnionego ciężką pracą, miał czas i siły, by odwiedzać chorych znajomych i uczniów [2]). Chociaż uczony i obdarzony genialnym umysłem umiał zniżać się do maluczkich i na równi z nimi myśleć. Któżby nie budował się nim, kiedy go widział, jak co tygodnia na głos umówionego dzwonka schodził powoli po schodach i udawał się do kościoła, by tam wyspowiadać swoją stałą penitentkę — pewną ubogą staruszkę, wieśniaczkę z Włoch [3]). Jakże piękny rys życia tego wielkiego kapłana!

Oddając się całkowicie pracy naukowej, nie mógł oczywiście ukazać się częściej na ambonie lub w konfesjonale. Nie znaczy to jednak, by ta dziedzina pracy była mu zupełnie obcą. Niejednemu zgromadzeniu zakonnemu poświęcał się dawniej jako rekolekcjonista lub spowiednik — potem zaś jako siedmdziesięcioletni starzec chętnie spowiadał jeszcze swoich współbraci — lub nawet wiernych, jeśli sobie tego życzyli.

Lagrange był też wzorowym zakonnikiem. O jego pobożności pisaliśmy już w Szkole Chrystusowej [4]). Nigdy nie

---

[1]) Tak pewnego razu skinął na mnie, bym zajął się jego gościem, gdyż czuł się bardzo zmęczonym; i dodał, że gość męczy go już ze trzy godziny: „il m'embête déjà depuis trois heures".

[2]) Tak np. zaszczycił mię swoją wizytą w szpitalu SS. Szarytek w Betlejem, kiedy tam leżałem chory w lipcu i sierpniu r. 1929.

[3]) Była to podobno jego jedyna stała penitentka, którą ojcowie dlatego nazywali żartobliwie „la Penitente".

[4]) Czerwiec 1938 r., str. 428.

wymawiał się od wspólnych ciężarów, nie prosił o dyspenzy, do których zresztą dzięki roztropnym ustawom zakonnym był uprawniony jako profesor [1]). Wszystkich pociągał dobrym przykładem i wspierał radami.

Klasztor jerozolimski chlubił się surową dyscypliną, aczkolwiek w niej nie przesadzał ze względu na ciężkie skądinąd warunki i zadania jego członków. O. L. przestrzegał surowo karności zakonnej; nigdy nie uważał się za zwolnionego od postów ani też od innych ćwiczeń pokutnych.

Wstawał wczas rano, pierwszy zjawiał się w chórze na modlitwy, a ostatni wychodził z kościoła. Nie opuszczał nigdy modlitwy dla nauki. Sam obserwowałem, gdy jako już siedemdziesięcio- kilku letni starzec gorliwie zjawiał się na wspólne ćwiczenia zakonne, medytację, kapitułę, odbywał tygodniową spowiedź przed O. Vincent'em, roczne rekolekcje[2]), brał czynny udział w uroczystym officium divinum, śpiewał nieraz solo wersety i antyfony w czasie komplety, z wielką pobożnością odprawiał boso adorację krzyża w Wielki Piątek, pielgrzymował do groty Betlejemskiej, czy innych miejsc ziemskiej ojczyzny Zbawiciela. Bardzo często widziałem go także, jak ukryty w kącie za filarem nawy adorował klęcząco Najświętszy Sakrament lub zanosił w skupieniu i ciszy gorące

---

[1]) Według konstytucyj dominikańskich profesorowie *actu legentes* wolni są w dni powszednie od wspólnego brewiarza, z wyjątkiem komplety, od wspólnej mszy św. i innych ćwiczeń zakonnych za wyjątkiem medytacji. Ponieważ jednak klasztor jerozolimski składał się prawie wyłącznie z profesorów — a z drugiej strony był obowiązany do wspólnego odmawiania officium div., przeto nie mogli wszyscy naraz korzystać ze swych uprawnień. Na ogół nikt z nich nie korzystał.

[2]) Opowiadał mi O. E. Gliński, że kiedy w S. Maximin chciał rozmawiać w czasie rekolekcyj, O. L. odpowiedział mu z energicznym gestem: pendant la retraite il faut prier, il faut prier!

W S. Maximin, gdzie spędził ostatnie lata, budował wszystkich swoją pobożnością. Po mszy św., którą odprawiał w celi O. Lacordaire'a, zamienionej na kaplicę, zostawał długo na dziękczynieniu, lub słuchał innej mszy św.

modły do swej ukochanej Niebieskiej Matki, do której żywił od najmłodszych lat specjalne nabożeństwo.

O. L. napisał w swym duchownym testamencie, że chce umrzeć wierny swoim ślubom — ubóstwa, czystości i posłuszeństwa.

Wierny im był przez całe swoje życie.

Słusznie zauważa *Osservatore Romano*, że byłby się rumienił z posiadania czegokolwiek na własność. Jego zamiłowanie do ubóstwa mogłem często podziwiać.

Wszyscyśmy też podziwiali jego opanowanie, pokorę i cichość. Pewnego razu zdarzyło się, że kilku studentów może wbrew swej woli popełniło wobec niego wielki nietakt, demonstrując swą nieobecność na wykładzie w sposób obrażający profesora [1]). O. L. najmniejszym znakiem nie dał poznać po sobie, że zauważył to nietaktowne postąpienie.

I byłby nawet nikt o tym fakcie nie wiedział, gdyby sami studenci nie zareagowali.

Podobnych przykładów — zwłaszcza z życia zakonno-towarzyskiego — można by przytoczyć wiele. Kiedy np. zrobiłem z jego fotografii przeźrocze do wyświetlania na ekranie, a on się o tym dowiedział, wyczułem, że cierpi na tym jego pokora — z jednej strony nie chciał mi robić z tego powodu przykrości, lecz z drugiej nie mógł ukryć swego zażenowania i niezadowolenia.

Nie lubił, gdy go chwalono: udawał wówczas, że nie słyszy, co łatwym mu było, gdyż miał — w ostatnich latach — nieco słuch przytępiony.

Nie uchylał się nigdy w klasztorze od wspólnego, towarzyskiego życia, gdzie właśnie miał najwięcej okazji do ćwiczenia się w cnocie miłości bliźniego, życzliwości, usłużności, pokorze... Razem z innymi uczęszczał do refektarza, na rekre-

---

[1]) Kilku studentów, chcąc zaznaczyć demonstracyjnie swoją nieobecność na wykładzie jednego z profesorów, a nie przewidując może, że O. L. będzie w tym dniu wykładał, napisało na tablicy w sali Szkoły: „Les gens d'en haut s'excusent!"... („ci z piętra" — gdyż mieszkali na piętrze nad salą). Lagrange przyszedłszy na wykład, a nie zastawszy „tych z piętra" na sali, odniósł naturalnie ten napis do siebie.

ację, wycieczki i t. d. W czasie rekreacyj chętnie przypatrywał się grze w szachy (sam nie grał nigdy jako partner), obserwując każdy ruch figur, a w razie niefortunnego posunięcia bardzo ożywiał się lub nawet nieco unosił.

Myślałby kto, że tak wielki uczony i specjalista w jednej dziedzinie nie miał czasu na zainteresowania dla innych przejawów życia kulturalnego. Otóż jako zaprzeczenie tego przytoczę znamienny fakt, a mianowicie, iż pewnego razu zaprosił mnie do kina na film „Ben Hur“, który śledził z żywym zainteresowaniem. Interesował się też sprawami publicznymi, zwłaszcza Francji, ruchem syjonistycznym, kwestią arabską w Palestynie i w tej dziedzinie wypowiadał nieraz swoje poglądy. Obserwowałem go w r. 1929, jak w czasie generalnej kapituły odbywającej się w Rzymie w związku z elekcją nowego generała zakonu, przeżywał głęboko te wybory i często powtarzał: „byle tylko był roztropny“ (kandydat).

Podkreślę jeszcze jego stosunek do Polski.

Ojczyznę naszą — jak wielu Francuzów przedwojennych — znał stosunkowo mało: w swoich licznych podróżach po Europie nie miał nigdy okazji przekroczyć jej granic. Toteż zdziwił się bardzo, gdy mu pewnego razu powiedziałem, że nasz kraj liczy ponad 30 milionów mieszkańców. Nie przypuszczał, że Polacy są tak wielkim narodem. Gdy zaś zobaczył zdjęcia naszych gór, wyraził zdziwienie, a nawet podziw, że Polska jest tak piękną.

Więcej niż Polskę znał Polaków. — Musiał przecież dużo o nich słyszeć już w czasie swoich studiów wiedeńskich.

Potem w Jerozolimie miał wśród słuchaczy także Polaków [1]), a i pielgrzymi polscy byli częstymi gośćmi w murach Szkoły Biblijnej [2]). Prócz tego znał wielu uczonych naszych, już to osobiście [3]), już to z ich dzieł (zwłaszcza pisanych po

---

[1]) Np. ks. biskupa A. Jełowickiego, ks. W. Michalskiego.

[2]) Przypominam choćby niedawną (r. 1935) podróż księży polskich do Ziemi św.

[3]) Np. ks. J. Archutowskiego, którego erudycję często podziwiał i o którym wyraził się, że jemu nic nowego nie można powiedzieć, bo czytał wszystko.

francusku lub niemiecku), które czasem cytował (np. T. Zielińskiego[1]). Uderzył mnie fakt, iż nazwiska polskie raz słyszane łatwo zapamiętywał i wymawiał poprawnie[2]).

O Polakach wyrażał się, że znają wszystkie języki[3]).

Lagrange pragnął widzieć swoje dzieło „L'Évangile de Jésus-Christ" także w języku polskim. — I w tej sprawie rozmawiał już z ks. prof. E. Dąbrowskim i ze mną — lecz później okazało się, że tego rodzaju wydawnictwo byłoby na nasze warunki zbyt kosztowne, bowiem wydawca Gabalda żądał za przekład tego dzieła na obcy język 10.000 lirów włoskich.

Słowo jeszcze o jego wyglądzie fizycznym.

Lagrange był dobrze zbudowany, aczkolwiek raczej szczupły, wysokiego wzrostu; twarz miał pociągłą, o wybitnie inteligentnych rysach, znamionujących człowieka głębokiego umysłu. Ujmującej postaci dodawał jeszcze uroku żywy, południowy temperament.

W rozmowie ożywiony, dowcipny, niekiedy łatwo się unoszący, aczkolwiek na ogół opanowany, poważny.

Zwyczajem wschodnim nosił brodę, którą strzygł krótko.

Na tym urywam moje krótkie i skromne wspomnienia o wielkiej postaci, przedmiocie tylu dyskusyj, napaści nieustannych *parce qu'elle était grande*[4]).

Dziś jeszcze trudno ocenić należycie wielkość Lagrange'a, w każdym razie jest to postać, od której w dziedzinie biblistyki

---

Znał również ks. arcyb. J. Teodorowicza, ks. W. Szczepańskiego, ks. L. Semkowskiego, a także miał kontakt z rodziną Tyszkiewiczów.

[1]) Z głównymi myślami jego dzieła „Hellenizm a judaizm" zapoznałem Lagrange'a, który ocenił je jako „enfantillage".

[2]) Tak np. nazwisko ks. E. Dąbrowskiego, ks. R. Głodowskiego, O. J. Woronieckiego i inn.

[3]) Niedługo przed śmiercią odwiedziło O. L. w S. Maximum trzech dominikanów polskich, o. St. Hajto, o. Efrem Gliński i o. Zdzisław Stachura. Dla wszystkich był bardzo uprzejmy, często rozmawiał z nimi, interesował się sprawami Polski, zwłaszcza stanem nauk biblijnych. To, oczywiście, zawsze najbardziej leżało mu na sercu. Jeszcze w r. 1937 (dn. 12. X.), pisał do mnie: „...Quand enverrez - vous à Jérusalem un de vos élèves?..."

[4]) R. B. 1938, 354.

rozpoczyna się nowa era. Jego najlepszy przyjaciel O. H. Vincent stwierdza, że wszyscy zgodnie uznają w nim „twórcę orientalizmu w Palestynie“ i „odnowiciela egzegezy biblijnej“ [1]). Lagrange [2]) nie jest autorem jakiegoś tylko przyczynku naukowego, jakiejś nowej hipotezy w tej lub innej kwestii — czym pochlubić się może wielu uczonych, — on stwarza cały system pracy, nową krytykę katolicką i skierowuje na nowe tory całą dziedzinę nauk biblijnych.

Byli i przed nim uczeni katoliccy, którzy stosowali aparat krytyczny do badań biblijnych; znani są i tacy, którzy ośmielili się zerwać z konserwatywną interpretacją danego tekstu ksiąg św., ale nie mieliśmy egzegety, na którym by oprzeć można było cały system naukowy. Stworzył go Lagrange i oparł nie na hipotezach i dowolnych teoriach, jakich autorami są często bibliści protestanccy, lecz na niewzruszonych podstawach zdobyczy nowoczesnych badań. Przy tym, przełamując lody dawnych pojęć i zrywając z metodą konserwatywną, umiał zachować drogocenne skarby starej wiedzy [3]) a przede wszystkim zostawić wszędzie nienaruszony dogmat katolicki.

O. A. Fic
Docent U. J. K.

Lwów.

---

[1]) R. B. 1938, 322.

[2]) Już dziś tak się utarło, że mówi się o Lagrange‘u bez żadnego tytułu przed i po nazwisku: „on ne craindra pas de citer ce savant dépouillé de tous les titres antécénts et subséquentes de „R. P.“ et de „O. P.“, réduit à cette belle nudité scientifique: Lagrange“. por. L‘oeuvre exégétique et historique du R. P. Lagrange (Cahiers de la nouvelle journée, 28). Str. 219.

[3]) Dewizą jego Revue Biblique było „nova et vetera“ (zob. kartę tytułową pierwszych zeszytów).

BIBLIOGRAFIA

A. KSIĄŻKI.

1. S. Étienne et son sanctuaire à Jérusalem, 1894 XVI—190.
2. La méthode historique surtout à propos de l' Ancien Testament, 1903, VIII — 221; 2 wyd. str. XX — 260.
   (tłum. ang. Historical criticism of the Old Testament. 1906.).
3. Eclaircissement sur la méthode historique à propos d' un livre du R. P. Délattre (rękopis).
4. Le livre des Juges, 1903, XLVIII — 338.
5. Études sur les Religions sémitiques, 1903, XVI — 527; 2 wyd., 1905.
6. La Génèse (ch. 1 — VI), 1905, str. 165. (rękopis).
7. La Crète ancienne, 1908, str. 155.
8. Le Messianisme chez les Juifs, 150 avant Jésus Christ à 200 après J. Chr., 1909, VIII — 349.
9. Quelques remarques sur l' Orpheus de M. S. Reinach, 1910, str. 78.
   (tłum. ang. Notes on the „Orpheus" of M. S. Reinach, Oxford 1910).
10. Evangile selon S. Marc, 1911, str. CLI — 456; 4 wyd. 1929, str. CXCI — 480.
    (wydanie skrócone 1922; tłum. ang. 1930.).
11. Saint Justin, 1914, str. XII — 204.
12. Mélanges d' histoire religieuse, 1915, str. 393.
13. S. Paul. Épître aux Romains, 1916, str. LXXII — 395.
14. S. Paul. Épître aux Galates, 1918, str. LXXXIV — 176.
15. Le sens du Christianisme d' après l' éxègèse allemande, 1918, str. XX — 338.
    (tłum. ang. The meaning of Christianity according to Luther and his followers in Germany, London 1920).
16. Évangile selon saint Luc, 1921, str. CLXVII — 630; 4 wyd., str. CLXVII — 635.
    (wydanie skrócone — Paris 1932).

17. Évangile selon saint Matthieu, 1923, str. CLXXXVIII — 571. (4 wydania).
18. La vie de Jésus d' après Renan, 1923, str. 76.
19. Évangile selon saint Jean, 1925, str. CC — 551; 5 wyd. str. CXCII — 560.
20. Synopsis Evangelica graece, razem z O. C. Lavergne, Barcinone 1926.
(tłum. katalońskie 1927; franc. 1927; angielskie 1930; włoskie 1931).
21. L' Évangile de Jésus Christ., 1928, str. XXII — 656. (25 wydań).
(tłum. włoskie 1930; holenderskie 1933; hiszp. 1933; ang. 1938.).
22. La morale de l' Évangile, 1931, (wyd. La vie chrétienne), str. 250.
23. Le Judaisme avant Jésus Christ., 1931, XXVII — 624, (2 wyd.).
24. M. Loisy et le modernisme, 1932, str. 250.
25. Introduction à l' Étude du Nouveau Test.: Histoire ancienne du Canon du Nouveau Test., 1933, str. VII — 188.
26. Introduction à l' Étude du Nouveau Test.; Critique textuelle, II, La Critique rationelle, 1935, str. XVI — 685.
27. Introduction à l' Étude du Nouveau Test. Quatrième partie. Critique historique, Les mystères: l' Orphisme, 1937, str. VIII — 243.
28. Comment lire la Sainte Écriture? S. Maximim 1937, str. 32.

B. ARTYKUŁY.

Uwaga: Artykuły w Rev. Bibl. są podane bez wskazania.

1888.

1. Un évéque syrien du V siècle, Rabulas, evèque d' Édesse, w Science cathol. 15 septembre (powt. w Mélanges d' histoire relig. 185 — 226.

1890.

2. Une inscription nabatéenne de Madaba, w Zeit. f. Assyr. 289 — 292.

1891.

3. Au dela du Jourdain, Science cath. 30 pp.
4. Topographie de Jérusalem, str. 17 — 38.

5. La nouvelle histoire d' Israël et le prophète Osée, str. 203 — 238.
6. Une inscription phénicienne, 275 — 281.
7. Une inscription palmyrénienne, str. 433 — 438.
8. Lettre de Jérusalem, str. 439 — 456.
9. La Vierge et Emmanuel, str. 481 — 497.
10. Le panthéisme dans l' histoire sainte, str. 605 — 616.

1893.

11. Comment s' est formée l' enceinte du temple de Jérusalem, str. 90 — 113.
12. Inscription samaritaine d' Amwas, str. 114 — 116.
13. Bustes palmyréniens, str. 117 — 118.
14. Un mot sur le congrès des orientalistes, tenu à Londres en septembre 1892, str. 146 — 147.
15. Épigraphie sémitique, str. 220 — 222.
16. La révélation du nom divin „Tetragrammaton", str. 329—350 (podpis Barns).
17. Lettre de Jérusalem, str. 631 — 634.

1894.

18. Lettre de Jérusalem, str. 136 — 141.
19. L' Apocalypse d' Isaie (XXIV — XXVII), str. 200—231.
20. Lettre de Jérusalem, str. 263 — 276.
21. Lettre de Jérusalem, str. 439 — 451.
22. Une tradition biblique à Jérusalem, str. 452 — 481.
23. Néhémie et Esdras, str. 561 — 585.

1895.

24. Les sources du troisième Évangile, str. 5 — 22.
25. À propos de l' Encyclique „Providentissimus", str. 48—64.
26. Chronique de Jérusalem, str. 88 — 96.
27. Le récit de l' enfance de Jésus dans s. Luc, str. 160 — 185.
28. La question Néhémie et Esdras, str. 193 — 202.
29. Le nouveau manuscrit syriaque du Sinaï, str. 401 — 411.
30. Origène, la critique textuelle et la tradition topographique, str. 501 — 524.
31. Une pensée de Saint Thomas sur l'inspiration scripturaire 563 — 571.
32. Chronique de Jérusalem, str. 522 — 526.

1896.

33. Les sources du troisième Évangile, str. 5 — 38.
34. Origène, la critique textuelle et la tradition topographique, str. 87 — 92.
35. L'inspiration des livres saints, str. 199 — 220.
36. Hexaméron, str. 381 — 407.
37. Chronique de Jérusalem, str. 440 — 451.
38. L'inspiration et les exigences de la critique, str. 496 — 518.
39. Chronique de Jérusalem. De Suez à Jerusalem par le Sinaï, str. 618 — 643.

1897.

40. Épigraphie sémitique, str. 104 — 106.
41. Chronique. Le Sinaï, str. 107 — 130.
42. La mosaïque géographique de Madaba, str. 165 — 185.
43. Notre exploration de Pétra, str. 208 — 230.
44. L'innocence et le péché, str. 341 — 379.
45. Jérusalem d'après la mosaïque de Madaba, str. 450 — 458.
46. Chronique. — Du Sinaï à Jérusalem, str. 605 — 625.
47. L'inscription coufique de l'église du Saint Sépulcre, str 643 — 647.

1898.

48. Les sources du Pentateuque, str. 10 — 32.
49. Phounon (Num. XXXII, 42), str. 112 — 115.
50. Recherches èpigraphiques à Pétra, str. 165 — 182.
51. La cosmogonie de Bérose, str. 395 — 402.
52. La prophétie de Jacob, str. 525 — 540.
53. Saint Jérôme et la tradition juive dans la Genèse, str. 563 — 566.
54. Les Nabatéens, str. 567—588 (podp. H. Vincent).

1899.

55. Les Khabiri, str. 127—132.
56. Le Sinaï biblique, str. 369 — 392.
57. Gézer, str. 422 — 427.
58. Deux chants de guerre, str. 532 — 552.
59. La Dormition de la Sainte Vierge et la maison de Jean Marc, str. 589 — 600.
60. L'ésprit traditionel et l'ésprit critique, à propos des ori-

gines de la Vulgate, w Bullet. de littér. éccles. (Toulouse, luty).

61. Saint Jérôme et saint Augustin, à propos des origines de la Vulgate w Bullet. de littér. éccles. (luty), powt. w Melanges d'histoire, str. 167 — 184.

62. L'itinéraire des Israelites du pays de Gessen aux bords du Jourdain, str. 63 — 86.

63. Débora, str. 200 — 225.

64. L'itinéraire des Israelites (suite), str. 273 — 287.

65. Projet d'un commentaire complet de l'Écriture Sainte, str. 414 — 423.

66. L'itinéraire des Israelites (suite et fin), str. 443 — 449.

1901.

67. Études sur les religions sémitiques, str. 27 — 54.

68. Choses d'Êlam, d'après une publication des textes de Suse par le P. Scheil, str. 66—72.

69. Les prêtres babyloniens, str. 392—413.

70. L'inscription de Mésa, str. 522 — 545.

71. Études sur les religions sémitiques, str. 546 — 566.

1902.

72. Introduction au livre des Juges, str. 5 — 30.

73. Notes d'épigraphie sémitique, str. 94 — 99.

74. Études sur les religions sémitiques, str. 212 — 239.

75. La controverse minéo-sabéo-biblique, str. 256 — 272.

76. Note sur les inscriptions trouvées par Macridy-Bey à Rostan ech Cheikh, str. 515 — 526.

1903.

77. Le code de Hammourabi, str. 27 — 51.

78. L'ange de Jahvé, str. 212 — 225.

79. El et Jahvé, str. 362 — 386.

80. Nouvelle note sur les inscriptions du temple d'Échmoun, str. 410 — 419.

1904.

81. La religion des Perses, la réforme de Zoroastre et le Judaisme, str. 27 — 55; 188 — 212.

82. Deux commentaires des Psaumes, str. 251 — 259.

83. Le prophèties messianiques de Daniel, str. 494 — 520.

84. Jésus et la critique des Évangiles, w Bullet. de litter. écclés., str. 3 — 26.

1905.

85. Notes sur le messianisme dans les Psaumes, str. 39 — 57; 188 — 202.
86. Deux bustes palmyréniens, str. 266 — 268.
87. Notes sur le messianisme au temps de Jésus, str. 481 —514.

1906.

88. Notes sur les prophèties messianiques des derniers prophètes, str. 67 — 83.
89. L'avènement du Fils de l'homme, str. 328 — 411; 561 — 574.
90. Pascal et les prophèties messianiques, str. 533 — 560.

1907.

91. Le livre de la Sagesse, sa doctrine des fins derniéres, str. 85 — 104.
92. La Crète ancienne, str. 163 — 206; 325 — 348; 489 — 514. — 514.
93. Les papyrus araméens d'Éléphantine, str. 258 — 271.
94. Encore le nom de Jahvé, str. 383 — 386.
95. Le décret „Lamentabili sane exitu" et la critique historique, str. 543 — 554.
96. Où en est la question de l'alphabet, w Rev. des sciences philos. et theol. 281 — 294.

1908.

97. Le règne de Dieu dans l'Ancien Test., str. 36 — 61.
98. La revision de la Vulgate, str. 102 — 113.
99. Les fouilles d'Éléphantine, str. 260 — 267.
100. Les nouveaux papyrus d'Éléphantine, str. 325 — 349.
101. Le règne de Dieu dans le Judaisme, str. 350 — 366.
102. La paternité de Dieu dans l'Ancien Test., str. 481 — 499.
103. Nouveau fragment non canonique relatif à l'Évangile, str. 538 — 553.
104. Palmyre, w Correspondant (wrzesień), powt. w Mélanges, str. 32 — 68.

1909.

105. La parabole en dehors de l'Évangile, str. 198 — 212; 342 — 367.
106. À travers les papyrus grecs, w Confèr. de S. Etienne t. I, str. 55 — 88.

1910.

107. Le but des paraboles d'après l'Évangile selon s. Marc, str. 5 — 35.
108. Les religions orientales et les origines du christianisme, w Corresp. (lipiec), powt. w Mélanges 69 — 130.

1911.

109. Où en est la question du recensement de Quirinius?, str. 60 — 84.
110. Le catalogue des vices dans l'Épîtres aux Romains str. 534 — 549.
111. La prètendu violation de la Mosquée d'Omar, str. 440 — 442.
112. À la recherche des sites bibliques, w Confér. de S. Étienne t. II, str. 3 — 56.

1912.

113. La philosophie religieuse d'Épictète et le christianisme, str. 5 — 21; 192 — 212.
114. La secte juive de la nouvelle alliance aux pays de Damas, str. 213 — 240; 321 — 360.
115. La nouvelle inscription de Sendjirli, str. 253 — 259.
116. Jésus a-t-il été oint plusieurs fois et par plusieurs femmes? str. 504 — 532.
117. La colonie juive de l'île d'Éléphantine, w Corresp. (maj), powt. w Mélanges, str. 1 — 31.

1913.

118. Marc Aurèle, str. 243 — 259; 394 — 420; 568 — 587.
119. Une nouvelle édition du Nouveau Testament, str. 481 — 524.
120. Le miracle grec et les rythmes de l'art, à propos d'un livre récent, w Corresp. (maj), powt. w Mélanges, str. 227 — 279.

1914.

121. La conception surnaturelle du Christ d'après saint Luc str. 60 — 71; 188 — 208.
122. La justification d'après saint Paul, str. 321 — 343; 481 — 503.
123. Saint Justin, à propos de quelques publications récentes, w Bullet. d'ancienne littér., str. 3 — 15.
124. Daphné, par Alfred de Vigny, w Corresp. (marzec), powt. w Mélanges, str. 131 — 166.
125. Les fouilles de Suse d'après les travaux de la délégation en Perse, w Corresp. (styczeń), powt. w Mélanges, str. 280 — 332.

1915.

126. Langue, style, argumentation dans l'Épître aux Romains, str. 216 — 235.
127. Après vingt cinq ans, str. 248 — 261.
128. Le commentaire de Luther sur l'Épître aux Romains, str. 456 — 484.

1916.

129. Le commentaire de Luther, sur l'Épître aux Romains et le texte grec, str. 225 — 239.
131. L'homicide d'après le code de Hammourabi et d'après la Bible, str. 440 — 471.

1917.

132. Le marquis de Vogüé, str. 5 — 8.
133. Les judaisants de l'Épître aux Galates et le texte grec, str. 424 — 450.
133. La mosaïque de Chellal en Palestine, str. 569 — 573.

1918.

136. La révision de la Vulgate par S. Jérôme, str. 254 — 257.
137. La vie de Jésus d'après Renan, str. 432 — 506.

1919.

138. Les mystères d'Éleusis et le christianisme, str. 157 — 217.
139. Attis et le christianisme, str. 419 — 480.

1920.

140. L'ancienne version syriaque des Évangiles, str. 321 — 352

1921.

141. L'ancienne version syriaque des Êvangiles, str. 11—44.
142. Une des paroles attribuées à Jésus, str. 233 — 237.

1922.

143. L'Évangile selon les Hébreux, str. 161 — 181; 321 — 349.
144. La seconde parole d'Oxyrhinque, str. 427 — 433.
145. Le prétendu messianisme de Virgile, str. 552 — 572.

1923.

146. Le Logos d'Héraclite, str. 96 — 107.
147. Vers le Logos de saint Jean, str. 161 — 184; 321 — 371.

1924.

148. Où en est la dissection littéraire du quatrième Évangile? str. 321 — 342.
149. L'Hermétisme, str. 481 — 497.

1925.

150. L'Hermétisme, str. 82 — 104; 368 — 396; 547 — 574.
151. L'Origine de la version syro-palestinienne des Évangiles, str. 481 — 504.

1926.

152. L'auteur du Canon de Muratori, str. 83 — 88.
153. Le manuscrit sinaïtique, str. 89 — 93.
154. Les prologues prétendus marcionites, str. 161 — 173.
155. L'Hermétisme, str. 240 — 264.
156. La conception qui domine le IV Evangile, str. 396 — 397 (réponse).
157. Platon théologien, w Revue Thomiste, str. 189 — 218.
158. Comment s'est transformée la religion d'Aristote, R. Thom., str. 285 — 329.

1927.

159. La gnose mandéenne et la traditior évangélique, str. 321 — 349; 481 — 515.
160. Un nouveau papyrus contenant un fragment des Actes, str. 549 — 560.
161. Attis réssuscité? str. 561 — 566.
162. Hermétisme, w Corresp. (marzec).

1928.

163. La gnose mandéenne et la tradition évangélique, str. 5 — 36.
164. L'Évangile de saint Marc n'a pas été écrit en latin, str. 106 — 116.
165. Un nouvel Évangile de l'enfance, édité par M. R. James, str. 544 — 557.
166. La religion de Cicéron d'après le De natura deorum, Ephem. theolog lovan., str. 413 — 425.
167. La religion des Stoiciens avant Jésus Chr., w R. Thom., str. 46 — 68.
168. La religion de Sénèque, w R. Thom., str. 324 — 346.

1929.

169. La régénération et la filiation divine dans les mystères d'Eleusis, str. 63 — 81; 201 — 214.
170. Un nouveau papyrus évangélique, str. 161 — 177.
171. Le groupe dit Césaréen des manuscripts des Évangiles, str. 481 — 512.
172. Une morale indépendante dans l'antiquité: les cyniques, w. R. Thom., str. 35 — 52.
173. Les doctrines religieuses successives de l'Académie fondée par Platon, w. R. Thom. 320 — 334.

1930.

174. Jean Baptiste et Jésus d'après le texte slave du livre de la Guerre des Juifs de Josephe, str. 29 — 46.
175. La prophétie des Soixante — dix semaines de Daniel, str. 179 — 198.
176. Les cultes hellénistiques en Égypte et le judaisme, R. Thom., str. 309 — 328.

1931.

177. La lettre de Claude aux Alexandrins, str. 270 — 276.
178. Les préliminaires historiques de la mystique catholique, w La vie spirit., str. 76 — 93.

1932.

179. Saint Paul ou Marcion? str. 5 — 30.
180. De quelques opinions sur l'ancien Psautier latin, str. 161 — 186.

181. Le site de Sodome d'après les textes, str. 489 — 514.

1933.

182. Le Canon d'Hippolite et le fragment de Muratori, str. 161 — 186.
183. Un nouveau papyrus évangélique, str. 402 — 404.
184. Projet de critique textuelle rationelle du Nouv. Test., str. 481 — 498.
185. Le messianisme de Virgile, w Corresp. (wrzesień).

1934.

186. Le papyrus Chester Beatty pour les Évangiles, str. 5 — 41.
187. Les papyrus Chester Beatty pour les Épîtres de s. Paul et l'Apocalypse, str. 481 — 493.
188. Le papyrus Chester Beatty des Actes des Apôtres, str. 161 — 171.

1935.

189. Socrate et Notre Seigneur Jésus Christ, d'aprés un livre recent, str. 5 — 21.
190. L'histoire ancienne du Canon du Nouv. Test., str. 212 — 219.
191. Deux nouveaux textes rélatifs à l'Évangile, str. 321 — 343.

1936.

192. Les origines du dogme paulinien de la divinité du Christ, str. 5 — 33.
193. La vie de Jésus, par M. François Mauriac, str. 321 — 345.
194. Les légendes pythagoriennes et l'Évangile, str. 481 — 511.

1937.

195. Les légendes pythagoriennes et l'Évangile, str. 5 — 28.
196. Le réalisme historique de l'Évangile selon s. Jean, str. 321 — 341.
197. Le réalisme et le symbolisme de Dante, str. 481 — 505.

1938.

198. L'authenticité mosaique de la Genèse et la théorie des documents, str. 163 — 183.

Należałoby jeszcze uwzględnić długi szereg recenzyj i sprawozdań, które O. Lagrange napisał w każdym prawie zeszycie Révue Biblique. Wiele z nich przekracza rozmiary zwykłych recenzyj, są obszerne i gruntowne, tak, iż mają charakter poważnych rozpraw. Zostały w nich krytycznie omówione najbardziej aktualne zagadnienia z dziedziny ściśle biblijnej lub z Biblią związanej [1]).

---

[1]) O. H. L. Vincent' owi, który był łaskaw przejrzeć wykaz prac O. Lagrange'a, składam tutaj serdeczne podziękowanie.

SPIS RZECZY T. II.

Za zezwoleniem Władzy Duchownej



Redaktor: Ks. Józef Archutowski

Drukarnia „Powściągliwość i Praca" Kraków, ul. Kaz. Wielkiego 95

